GESCHICHTE DER WELTLITERATUR

Alexander Baumgartner

Digitized by Google

BE 106/1

Digitized by Google

Geschichte

der

Weltliteratur.

Von

Alexander Baumgartner S. J.

I.

Die Literaturen Westasiens und der Nilländer.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1897.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Digitized by Google

Die Literaturen

Westasiens und der Nilländer.

Von

Alexander Baumgartner S. J.

BIBLIOTHEQUE S.J.
CHANTILLY
DOM. S. ALOYSIE DE RHEIENS S.J.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1897.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Digitized by Google

Das Recht der Ueberſetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Buchdruckerei der Herder'ſchen Verlagshandlung in Freiburg.

Digitized by Google

Erstes Buch.

Die Stammvölker der ältesten Bildung: Israeliten, Babylonier, Assyrer und Aegypter.

Digitized by Google

Erſtes Kapitel.

Bibel und Weltliteratur.

Das merkwürdigſte Buch der geſamten Weltliteratur iſt, rein menſchlich und natürlich betrachtet, jene Sammlung heiliger Schriften, welche wir mit dem Namen der Bibel zu bezeichnen pflegen. Die Abfaſſungszeit ſeiner verſchiedenen Beſtandtheile umfaßt ungefähr anderthalb Jahrtauſende, von Moſes bis zum Ende des erſten Jahrhunderts unſerer Zeitrechnung. Nicht nur manche Inſchriften der Aegypter und Babylonier mögen deshalb ſeine älteſten Stücke an Alter übertreffen, ſondern auch eigentliche Schriftwerke dieſer und noch anderer Völker; aber die ſichern Ueberlieferungen, welche es enthält, reichen weit über alle jene Denkmäler zurück; ſeine weitern Nachrichten, gewiſſermaßen an der Grenzſcheide zwiſchen Orient und Occident aufgezeichnet, bieten nicht nur die bedeutſamſten Aufſchlüſſe über die Anfänge der menſchlichen Geſchichte, ſondern auch den günſtigſten und verläßlichſten Standpunkt zu deren weitern Erforſchung, und enthalten zugleich die menſchenwürdigſte Religion und das reinſte, erhabenſte Sittengeſetz, zu welchem das geſamte Alterthum gelangt iſt.

Von unmittelbaren Jüngern Chriſti vollendet und abgeſchloſſen, tritt dieſes Buch, als die ſchriftliche Hauptquelle der chriſtlichen Civiliſation, in den eigentlichen Mittelpunkt der Weltgeſchichte und der Literaturgeſchichte zugleich. In mehr als dreihundert Sprachen iſt es über die ganze Welt verbreitet; ſeit faſt zwei Jahrtauſenden iſt es das vorzüglichſte Lehrbuch aller religiöſen und ſittlichen Bildung für das chriſtliche Europa und für die von ihm civiliſirten Länder der übrigen Welt. Ob auch zerſtückt und verunſtaltet, hat es durch den Korân einen weittragenden Einfluß auf die mohammedaniſchen Völker gehabt, und ſelbſt Werke der Inder laſſen vermuthen, daß ſein Licht frühzeitig in jene entlegenen Länder gedrungen iſt. Das jüdiſche Volk, der erſte Beſitzer der ehrwürdigen Urkunden, hat, unter alle Völker des Erdkreiſes zerſprengt, die alten Bundesrollen unverſehrt bis auf den heutigen Tag bewahrt und allen Nationen die Verheißungen bezeugt, an deren Verwirklichung ſich Millionen von Chriſten ſeit neunzehn Jahrhunderten erfreuen. An der Bibel haben ſich die größten Geiſter der chriſtlichen

Digitized by Google

Nationen geſchult. Faſt alle religiöſe Poeſie und Literatur weiſt auf ſie als auf ihren unerſchöpflichen Brunnquell zurück. Die Feinde ſelbſt, die ſie bekämpften, danken ihrem Einfluß den beſten Theil ihrer geiſtigen Bildung. Die größten Kämpfe und Spaltungen der chriſtlichen Geſellſchaft haben nur dazu gedient, ihren unermeßlichen Werth und ihre Zugehörigkeit an die Kirche in ein helleres Licht zu rücken. Was die von der Kirche abgelöſten Religionsgemeinſchaften an Glaube und Sitte gerettet haben, verdanken ſie hauptſächlich jenen heiligen Schriften, welche ſie eigenmächtig dem ſchirmenden Arm der Kirche zu entringen ſich vermaßen, aber in ihrer Reinheit und Integrität nicht zu behaupten vermochten. Nur unter dem Schutz der Kirche haben ſich alle Schriften des Neuen und des Alten Bundes rein und unverletzt erhalten, ihre geiſtige Fruchtbarkeit unvermindert weiter bewährt und in der Fülle ihrer Kraft alle Anfeindungen eines neuen Heidenthums überwunden. In den herrlichen Domen, welche die größten Baumeiſter nach dem Vorbild der Stiftshütte entworfen, die größten Maler mit bibliſchen Hiſtorien geſchmückt, die größten Muſiker mit bibliſchen Melodien erfüllt, tönen noch heute dieſelben Geſänge, welche das verbannte Iſrael einſt am Ufer des Euphrat ſang, welche die erſten Chriſten in den Katakomben erſchallen ließen, an deren unvergänglicher Schönheit die religiöſe Hymnik und Lyrik von zwei Jahrtauſenden ſich belebt hat. In ihrer majeſtätiſchen Liturgie betet, lieſt und ſingt die Kirche Jahr für Jahr die ganze Reihe der bibliſchen Bücher, während die chriſtliche Predigt ihren Gehalt beſtändig dem geſamten Volke vermittelt, die Jugend aus den bibliſchen Geſchichten eine unerſetzliche Fülle geiſtiger Bildung ſchöpft, die Wiſſenſchaft ſich aus ihren unerſchöpflichen Schätzen bereichert. Wo der Einfluß der heiligen Schriften aufhört, wo ſie dem Volke verächtlich gemacht, geſchmäht, geläſtert werden, da beginnt keineswegs das Reich einer geläuterten Humanität, wie es ſchon ſo oft verheißen wurde, ſondern das Reich der modernen Barbarei, wie es ſich in den rohen, gott- und ſittenloſen Schriften des heutigen Unglaubens oft deutlich genug verräth.

Für den Katholiken iſt die Bibel aber nicht bloß das merkwürdigſte und bedeutſamſte Denkmal der Weltliteratur, ſie iſt ihm „das geſchriebene Wort Gottes“ — ein inſpirirtes Buch. Es gehört nicht wie ein griechiſches Trauerſpiel oder wie die Veden der Inder der rein natürlichen Ordnung an; es iſt als großartiges, fundamentales Erziehungs- und Gnadenmittel in die übernatürliche Ordnung eingegliedert, welche Gott zugleich mit der Schöpfung des Menſchen ins Daſein rief und nach dem Sündenfall in gnadenreicher Weiſe wiederhergeſtellt hat, um den Menſchen und der Menſchheit einigermaßen ſchon hienieden, vollkommen im Jenſeits, Theilnahme an ſeinem göttlichen Leben zu gewähren. Er iſt deshalb an der Abfaſſung dieſer heiligen Schriften nicht nur ſo betheiligt wie an der Abfaſſung eines be-

Digitized by Google

liebigen menſchlichen Buches, indem er dem Schriftſteller Geiſt, Talent, Wiſſen, Können verlieh wie bei allem andern menſchlichen Wirken. Er hat ſich den heiligen Schriftſteller eigens auserſehen und vorgebildet, er hat ihn zum Schreiben angeregt und beauftragt, er hat über ſeine Thätigkeit gewacht, ihm Unbekanntes durch Erleuchtung oder Viſion mitgetheilt, oder im Schreiben deſſen, was er ſchon kannte, ſeine Thätigkeit geleitet, ſo daß, was er ſchrieb, ganz und voll das „Wort Gottes“ genannt werden kann, weil es im Namen Gottes, in ſeinem Auftrage, als ſeine Kundgebung an die Menſchheit gerichtet iſt. So fromm der Inhalt der „Nachfolge Chriſti“ ſein mag, ſie iſt das Wort des Thomas von Kempis. So viel Anregung und Hilfe Gott dabei gewähren mochte, ſeine Schrift rührt nicht unmittelbar und autoritativ von Gott her. In der Bibel aber ſpricht Gott als hauptſächlicher Urheber zu uns, der bibliſche Schriftſteller nur als ſein Schriftführer und untergeordnetes, wenn auch ſelbſtthätiges Werkzeug.

Dieſen Begriff der Inſpiration weiter auszuführen und zu begründen, iſt Sache des Theologen, nicht des Literaturhiſtorikers; allein die Thatſache der Inſpiration darf der katholiſche Literaturhiſtoriker nicht verſchweigen noch umgehen, wenn er nicht die geſamte Literaturgeſchichte auf eine falſche und irrige Baſis rücken will. Die Bibel iſt kein bloßes Menſchenwerk, wie die Veden und Purânas der Inder, das Aveſta oder der Korân, ſie ragt an geiſtigem Gehalt, ſittlicher Fruchtbarkeit und innerer Würde hoch über alle Werke des bloßen Menſchengeiſtes empor; ſie iſt recht eigentlich der Leuchtthurm und der Mittelpunkt, von dem aus wir die ganze übrige Literatur zu betrachten haben, wenn wir nicht in die Irre gehen wollen. Sie erſt hat, indem ſie zum lebendigen Eigenthum aller Völker wurde, die ſchroffen nationalen Gegenſätze ausgeglichen und der geſchichtlichen Weltbetrachtung jene höhere Einheit verliehen, die Abendland und Morgenland zu einem großen Ganzen verknüpfte und ſo eine einheitliche Geſchichte der Menſchheit möglich machte. Sie verkörpert das Göttliche in der Literatur, das keine menſchliche Leiſtung erreichen oder erſetzen kann. Titanenſtolz und künſtleriſches Sinnenſpiel, Genieüberſchätzung und Menſchenvergötterung finden hier eine unüberſteigliche Schranke.

Trotz dieſem erhabenen Charakter der göttlichen Autorſchaft gehört die Bibel nichtsdeſtoweniger auch dem Bereiche der menſchlichen Literatur an. Wie ſich der Sohn Gottes in der Menſchwerdung wahrhaft und wirklich zu uns herabließ und eine menſchliche Natur gleich der unſern an ſich nahm, ſo hat Gott auch in ſeinem geſchriebenen Worte ſeine Botſchaft an die Menſchheit in die Form menſchlicher Rede und Schrift gekleidet, welche ſich in ihren äußern weſentlichen Beſtandtheilen nicht von andern menſchlichen Sprachen unterſcheidet. Die meiſten Bücher des Alten Teſtamentes ſind in der Sprache des auserwählten Volkes, der hebräiſchen, geſchrieben,

Digitized by

einige Bruchstücke (von Daniel und Esdras) chaldäisch, das Buch der Weisheit und fast das ganze Neue Testament in der griechischen, welche als Verkehrssprache des ungeheuern Römerreiches am geeignetsten war, die frohe Botschaft des Heiles rasch in der ganzen Welt zu verbreiten[1]. Da es sich aber, bei der großen Veränderlichkeit und Mannigfaltigkeit der menschlichen Sprachen, auch darum handelte, den kostbaren Schatz des geschriebenen Gotteswortes in einer zugleich stabilen, weit verbreiteten, möglichst universellen Sprache unverändert zu bewahren, wählte Gott zur Hauptsprache seiner weltumspannenden Kirche jene des römischen Reiches aus, das nach den Weltreichen der Assyrer, Babylonier, Perser und Makedonier den größten Theil der civilisirten Welt an sich gerissen hatte. Durch die Hirtensorge der Päpste und Concilien ward früh der lateinische Bibeltext der Vulgata zum officiellen und authentischen der abendländischen Kirche erhoben und zur Grundlage aller spätern Uebersetzungen in die verschiedenen Landessprachen gemacht, während indes das kirchliche Lehramt nicht ermangelte, für seine hohen Aufgaben und besonders für die eigentlich theologische Wissenschaft auch die altehrwürdigen hebräischen und griechischen Grundtexte sowie alte syrische, lateinische und andere Uebersetzungen der heiligen Bücher zu Rathe zu ziehen und mit hoher Ehrfurcht zu bewahren.

Durch Uebersetzungen in alle Hauptsprachen der Welt gehört die Bibel heute der Literatur aller civilisirten Völker an, durch den Grundtext und die Vulgata aber jenen drei bedeutsamsten Sprachen der Welt, welche am Kreuze des Welterlösers die größte aller geschichtlichen Thatsachen verkündeten: die Erfüllung des Alten Bundes durch das Opfer des Neuen Bundes und durch den Erlösungstod des menschgewordenen Sohnes Gottes. Denn auf hebräisch, griechisch und lateinisch war über dem Haupte Christi geschrieben: „Jesus der Nazaräer, König der Juden". Hier haben die drei Hauptsprachen und Hauptcivilisationen der alten Welt jenen unauflöslichen Bund geschlossen, auf dem die Bildung der zwei folgenden Jahrtausende beruht und der fortwirken wird bis ans Ende der Tage.

Es würde dem Verlauf der geschichtlichen Thatsachen deshalb schreiend widersprechen, sehr einseitig und unwissenschaftlich sein, wenn man die ältern Bücher der Bibel nur als „hebräische Poesie und Literatur" betrachten wollte. Erst durch die griechische Uebersetzung der Septuaginta sind sie über den engen Kreis von Palästina und Mesopotamien hinausgetreten, erst in der Vulgata sind sie zu einer Hauptgrundlage der europäischen Bildung geworden. Daß dies aber kein Zufall war, daß alle diese Schriften nicht bloß für das kleine Volk der Hebräer, sondern für die gesamte Menschheit bestimmt waren, dafür legen die in ihnen enthaltenen Weissagungen, die in der

[1] *Euseb.*, Praep. evang. 8, 1 (*Migne* XXI, 585).

Digitized by Google

Geſchichte Israels enthaltene Typik, die Ausſprüche Chriſti, ſeiner Apoſtel und Evangeliſten beredtes Zeugniß ab. Das kleine Volk am Oſtufer des Mittelmeeres war nur deshalb von Gott zu ſeinem auserleſenen Volke erwählt, um im Laufe der Jahrhunderte Zeuge ſeiner Offenbarungen an die ganze Menſchheit zu ſein und ſie durch den aus ihm geborenen Erlöſer erfüllt und vollendet dem geſamten Menſchengeſchlecht mitzutheilen. In dem göttlichen Urſprung dieſer Bücher haben wir auch volle Bürgſchaft, daß ſie die ehrwürdigſten und verläßlichſten Urkunden der Menſchheit ſind, daß ſie ſich nicht aus den Sagen und Mythen anderer Völker herleiten laſſen, uns vielmehr den einzigen feſten Boden darbieten, um die Ueberlieferungen der andern Völker und die ſich daran knüpfenden Hypotheſen mit einiger Sicherheit beurtheilen zu können. Wo die Wiſſenſchaft dieſe religiös und wiſſenſchaftlich begründete Ehrfurcht für die Bibel verloren hat, iſt ſie denn auch einem Chaos der widerſprechendſten Meinungen, Vermuthungen und Räthſel anheimgefallen und hat ſich endlich ſogar dem traurigen Wahngebilde ergeben, die erhabenen Ideen der Bibel, wie die klaſſiſchen Kunſtwerke der Griechen, durch Entwicklungsreihen ohne Ende von der Materie ſelbſt oder einem erſt lebloſen, dann lebensfähigen Urſchleim oder einem Pithekanthropus abzuleiten und das Abſurde ſtatt der ewigen Vernunft zum Ausgangspunkt alles menſchlichen Geiſteslebens zu machen [1].

Damit iſt keineswegs geſagt, daß wir das menſchliche Element an jenen heiligen Büchern überſehen oder geringſchätzen dürfen. Ihrer Sprache und

---

[1] Der ungläubige Naturforſcher Huxley, der in jüngern Jahren (in ſeinen Lay Sermons) ausdrücklich die Bibliſche Geſchichte in der Volksſchule durch naturwiſſenſchaftlichen Unterricht verdrängen wollte, langte gegen Ende ſeines Lebens bei folgendem Geſtändniß an: „Ich bin immer ſehr für weltliche Erziehung geweſen: aber ich muß geſtehen, ich bin nicht wenig begierig geweſen, zu erfahren, durch welche praktiſche Maßregeln das religiöſe Gefühl, die weſentliche Grundlage einer guten Führung, in dem gegenwärtigen chaotiſchen Zuſtande der Meinungen über dieſe Dinge ohne die Lectüre der Bibel zu erzeugen wäre. Die heidniſchen Moraliſten entbehren des Lebens und der Farbe, und ſogar der edle Stoiker Marc Aurel iſt für ein gewöhnliches Kind zu hoch und complicirt. Man nehme die Bibel als Ganzes, man mache für Mängel und poſitive Irrthümer (sic) ſo viele Abſtriche, als die wiſſenſchaftliche Kritik verlangt; man ſcheide, was ein vernünftiger weltlicher Lehrer ohnehin thun wird, alles aus, was für ein Kindergemüth nicht berechnet iſt: und doch bleibt in dieſer alten Literatur ein großer Rückſtand von moraliſcher Schönheit. Durch welch anderes Buch könnten die Kinder ſo ſehr humaniſirt und zum Gefühl deſſen gebracht werden, daß jede Geſtalt in dieſer ungeheuern hiſtoriſchen Proceſſion, wie ſie ſelber, nur für einen Augenblick einen Raum zwiſchen zwei Ewigkeiten einnimmt“ (Collected Essays. 9 vols. London, Macmillan & Co., 1895. Wochenblatt der Frankfurter Zeitung 5. Mai 1895). Es iſt wohl nicht nöthig beizufügen, daß dieſes Gefühl des Ewigen durch den Glauben zur Erkenntniß des Ewigen wird und ſich nicht nur für das Kind, ſondern auch für den Mann zum mächtigſten ſittlichen Factor geſtaltet.

Digitized by Google

Form nach gehören dieſelben wirklich der hebräiſchen Literatur an; ſie waren zunächſt für das jüdiſche Volk beſtimmt, das Moſes aus der ägyptiſchen Knechtſchaft befreite und das andere gottgeſandte Männer dann weiter unterrichteten. Dieſe Schreiber, deren ſich Gott bediente, hatten nicht den Auftrag, eine neue Sprache zu erfinden: ſie gebrauchten die Sprache ihrer Landsleute, wie ſie dieſelbe im Laufe der Jahrhunderte bereits ausgeſtaltet vorfanden; ſie wandten zur Darſtellung des Gedankens Bilder und Vorſtellungen an, welche ihren Zeitgenoſſen geläufig und verſtändlich waren; ſie zeichneten in ſchlichter, faßlicher Weiſe die Ueberlieferungen auf, welche ihnen durch lange mündliche Ueberlieferung von Geſchlecht zu Geſchlecht zugekommen waren; ſie verwertheten im Dienſte ihres hohen Berufes nicht nur die Kenntniſſe, welche ihnen ihr eigenes Volk bot, ſondern auch das Wiſſen, das ſie ſich, wie Moſes, im Verkehr mit andern Völkern erwarben; ſie ſpiegeln deshalb in Sprache, Stil, Redeweiſe, poetiſcher wie proſaiſcher Form, Umfang der natürlichen Kenntniſſe den jeweiligen Bildungsgrad ihrer Zeit und ihres Volkes wider. Nur ihre religiöſe Aufgabe hebt ſie über denſelben empor, ſchirmt ſie vor jedem Irrthum, der den Zweck ihrer Sendung bedrohte, bewahrt, erneuert und mehrt durch ſie, mitten im Chaos der ſie umgebenden Völker, mythologiſchen Wahngebilde, Verſtandesverirrungen, Greuel und Abſcheulichkeiten, den reinen, heiligen Schatz göttlicher Offenbarung und Verheißung. Nicht nur in politiſcher Bedeutung, ſondern auch in allen Zweigen materieller Cultur, in Kunſt und Wiſſen wird das kleine theokratiſche Volk der Hebräer von den großen Reichen der Aegypter, Aſſyrer, Babylonier, Perſer, Makedonier und Römer, von den ſchiffahrtskundigen Phöniciern, von den kunſtſinnigen Griechen weit überflügelt; aber nur bei ihm wird der Glaube an den einen wahren Gott und an eine übernatürliche Ordnung, die Stammesüberlieferung der Menſchheit, das natürliche, im Dekalog verkörperte Sittengeſetz, die ſichere Hoffnung auf eine Erlöſung und die ſtufenweiſe Vorbereitung einer ſolchen durch keine mythologiſchen Zerrbilder entſtellt, durch keinen abergläubiſchen oder unſittlichen Cult verdrängt, durch keine ſpitzfindigen Speculationen verflüchtigt, durch keine verweichlichte Kunſt untergraben, durch kein ehernes Säbelregiment zu Boden getreten, durch keinen weltlichen Krämergeiſt unterdrückt. Weder den Aſſyrern noch den Babyloniern, weder den Perſern und Makedoniern noch den Römern gelingt es, ſeinen religiöſen Nationalgeiſt zu überwinden. Der Glaube an den einen, wahren Gott und die Hoffnung auf einen Erlöſer triumphirt über alle dämoniſchen Gewalten, bis der verheißene Gottesſohn einzieht in den wiedererſtandenen Tempel und den vorbereitenden Bund Gottes mit dem auserwählten Volke zu einem Bund für alle Völker und Zeiten erweitert.

Obwohl die heiligen Bücher nicht den Zweck künſtleriſcher Darſtellung und künſtleriſchen Genuſſes, ſondern den viel höhern religiöſer Offenbarung

Digitized by Google

und ſittlicher Bildung verfolgen, wohnt ihnen doch eine eigenartige Schönheit und Erhabenheit inne, die von keinen andern Erzeugniſſen der Weltliteratur je erreicht worden iſt und die wir nur mit der Schönheit und Größe der ſichtbaren Schöpfung, einem ebenſo unmittelbaren Werke Gottes, vergleichen können. Der menſchliche Künſtler iſt durch ſeine Begrenztheit nur allzu oft veranlaßt, das Schöne vom Wahren und Guten zu trennen, und ſpitzfindige Verſtandestheorien reißen Gott und Menſch, Geiſt und Welt, Natur und Kunſt, Proſa und Poeſie, Lyrik und Didaktik, Epik und Dramatik vollends erbarmungslos auseinander, um in einem eng beſchränkten, faſt mikroſkopiſchen Spiegelbild irgend einen winzigen Theil der allgemeinen Weltharmonie in ihrer unerſchöpflichen Schönheit widerſtrahlen zu laſſen. Bei dem göttlichen Künſtler iſt es nicht ſo. Sein Auge umſpannt die zahlloſen Harmonien der Schöpfung mit einem Blick. Je näher wir Gott treten, deſto mehr verlieren ſich auch für uns die vielen ſcheinbaren Diſſonanzen des Univerſums, deſto mehr gliedern ſich die zahlloſen verſchiedenen Weſen zur wunderbaren, einheitlichen Ordnung, deſto mehr tritt im Wahren und Guten auch immer leuchtender ein Abglanz der ewigen Schönheit hervor, die das Unſcheinbarſte und Kleinſte verklärt, aber uns zugleich den unermeßlichen Abſtand des Geſchaffenen vom Ewigen und Ungeſchaffenen fühlen läßt und uns mit dem Gefühle des Erhabenen durchdringt. Dieſer Eindruck des göttlich Schönen und Erhabenen zugleich, der ſo oft in den Werken der ſichtbaren Schöpfung an uns herantritt und den kein menſchliches Kunſtwerk erreichen kann, iſt in hohem Maße auch jenen heiligen Schriften eigen, die der Allerhöchſte als ſein Wort an die Menſchheit gerichtet hat. So ſchlicht und einfach es tönen mag, ſo kunſtlos und anſpruchslos es an uns herantritt, es bemächtigt ſich nicht nur unſeres Verſtandes, ſondern auch unſerer Phantaſie und unſeres Herzens; der einfache Lehrſpruch erhebt ſich zu zündender Bilderſprache, das kindliche Gebet zum erhabenſten Hymnus, und die ſchlichte Geſchichtserzählung gewinnt bald den Zauber des lieblichſten Idylls, bald den Schwung der großartigſten Epopöe, bald die erſchütternde Gewalt der ſpannendſten Tragödie.

„Der tiefliegende Erklärungsgrund für die hohe Anziehungskraft und ewig fortzeugende Fülle der Naturanſchauung und Naturdichtung des Alten Teſtamentes liegt, wie auch Humboldt richtig anerkannte, in ihrem monotheiſtiſchen Charakter. Daß Israels Sänger und Lehrer überall beides zumal im Auge hatten, die Wunderwerke des ſichtbaren Kosmos und ihren unſichtbaren, ewigen Urheber, daß ſie über der Schönheit der Geſchöpfe nie des allmächtigen, allgegenwärtigen Schöpfers vergaßen, eben dies wirkte gleicherweiſe anfeuernd wie heilſam zügelnd und heilſam mäßigend auf ihre naturſchildernde Thätigkeit. Jahve Elohim, der treue Heilsgott, der ewige Fels Israels, der Herr Himmels und der Erde, iſt ihnen jederzeit nahe,

Digitized by Google

wird von ihnen in seinen großen wie kleinen Werken anbetend erkannt und bewundert. Auf diesem gottinnigen und doch nicht von Gott berauschten, Gott nicht pantheistisch im Universum aufgehen lassenden Wesen ihres Naturgefühls beruht der bei aller Fülle und Farbenpracht doch rhythmisch wohlgegliederte, zucht- und maßvolle Charakter ihrer naturschildernden Rede und Dichtung, beruht es, daß, wie der Verfasser des ‚Kosmos' rühmend hervorhebt, ‚diese Poesie trotz ihrer Größe, selbst im Schwunge der höchsten, durch den Zauber der Musik hervorgerufenen Begeisterung fast nie maßlos wie die indische Dichtung wird'. Der hebräische Naturdichter findet kraft des Glaubens an den einen lebendigen Gott überall im Gegensatze die rechte Einheit und für jeden scheinbaren Widerspruch die befriedigende Lösung. Das Höchste, der Parallelismus des Schöpfers und der Schöpfung, war ihnen zum Bewußtsein gekommen und hatte auch das dichterische Gemüth tief ergriffen. So ordnete sich, von diesem hohen Standpunkte aus gesehen, alles zum natürlichsten und wahrsten Parallelismus und wurde dadurch schon zur lebendigen Poesie. Tiefe und Höhe, Erde und Himmel, Schmerz und Trost, Tod und Leben schaute der heilige Sänger im Lichte eines ewigen göttlichen Seins. Keine Erscheinung der Zeitlichkeit durfte er ausschließen, jede einzelne fügte sich richtig zum weiten Bilde des Ganzen, jede einzelne erhielt ebendadurch auch ihre richtige Weihe." [1]

Zweites Kapitel.

Die geschichtlichen Bücher des Alten Bundes.

Die Bücher des Alten Testamentes werden von den neuern Schrifterklärern in drei Gruppen getheilt: historische, poetische oder didaktische, und prophetische. Die Theilung ist sachlich wohl begründet, theilweise schon in der Anordnung der alten Handschriften nahegelegt, doch nicht so streng zu nehmen, als ob nicht geschichtliche Mittheilungen in die prophetischen und poetischen Bücher einflössen, die geschichtlichen Bücher nicht auch poetische und prophetische Bestandtheile enthielten, während die Typik des Alten Bundes gewissermaßen die ganze Geschichte desselben zu einer fortlaufenden Real-Prophetie gestaltet und sie eben dadurch mit einem neuen Zauber der Poesie umkleidet.

Die geschichtlichen Bücher. An ihrer Spitze steht der Pentateuch oder die fünf Bücher Moses, dann folgt das Buch Josue, das Buch der Richter

[1] Saalschütz, Form und Geist der biblischen hebräischen Poesie (Königsberg 1853), 3. Abth., bei Zöckler, Theol. und Naturwissensch. I, 28. 29.

Digitized by Google

mit dem Buche Ruth, die vier Bücher der Könige (von denen das erste und zweite auch die zwei Bücher Samuel genannt werden), die zwei Bücher Paralipomena, die zwei Bücher Esdras, die kleinern Bücher Tobias, Judith und Esther und endlich die zwei Bücher der Machabäer. Sie umfassen die älteste Geschichte der Menschheit bis zur Auserwählung des Volkes Israel und dann dessen Schicksale bis zum Tode des Hohenpriesters Simon, des letzten Machabäers, im Jahre 135 vor Christus. Der Auszug des Volkes Israel aus Aegypten fand nach den annähernd wahrscheinlichsten Berechnungen nicht lange vor dem Ende des 16. oder nicht sehr lange nach dem Anfange des 15. Jahrhunderts vor Christus statt[1]. Die Abfassung der ältesten fünf Bücher, von diesen selbst und durch ununterbrochene Ueberlieferung dem Moses zugeschrieben, fällt also in das 15. vorchristliche Jahrhundert.

Einfach, schlicht, aber mit wunderbarer Majestät zeichnet das erste der mosaischen Bücher, die Genesis, die Urgeschichte der Welt, das Sechstagewerk, die Erschaffung Adams und Evas und ihren glücklichen Zustand im Paradiese, dann den Sündenfall, den Brudermord Kains und das Los der aus dem Paradiese verstoßenen Stammeltern. Es folgt dann die Stammtafel der ältesten Patriarchalgeschlechter bis auf Noe, die Geschichte der Sündfluth und des neuen, mit Moses geschlossenen Bundes, die an die drei Söhne Noes, Sem, Cham und Japhet, sich anschließende Völkertafel und die Geschichte des Thurmbaus, der Sprachverwirrung und der Völkertrennung. Jeder kennt die Einzelheiten dieser Urgeschichte von Jugend auf; aber vielleicht nicht jeder nimmt sich die Mühe, sie, unbeirrt von rationalistischen Bedenken und Einwendungen, in Ernst und Ehrfurcht sich wieder vorzuführen. Der einfache, klare, gedrängte, nüchterne Bericht, jeder Phantastik, jeder Uebertreibung fremd, trägt deutlich den Stempel einer wahren, sichern Ueberlieferung an sich, für deren unveränderte Fortpflanzung das hohe Alter der Patriarchen, die Einfachheit der erzählten Thatsachen, die Stabilität der Stammfamilien und die Einfachheit ihrer Lebensverhältnisse volle Bürgschaft leisten. Kein anderes Volk hat Aehnliches aufzuweisen. Nur der chaldäische Bericht über Schöpfung und Sündfluth hat Anklänge daran, doch sehr unvollständige, bruchstückweise, mit willkürlichen mythologischen Erfindungen überkrustet. Die Aegypter haben über ihrem einseitigen Todtencult die bedeutsamsten Momente der Uroffenbarung vergessen und sie durch eine phantastische, mit Astralcultus vermischte Kosmogonie zu ersetzen gesucht. Die Urgeschichte und Chronologie der Inder und Chinesen aber läuft auf ein widersprechendes Gewebe phan-

[1] Eine sichere Datirung hat die ägyptologische Forschung noch nicht herbeigeführt; v. Himpel (Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, 2. Aufl., Art. „Chronologie", Sp. 325) setzt den Exodus nach Lauth in das Jahr 1491 v. Chr.

Digitized by Google

taſtiſcher Fabeln zurück, das den Stempel der Unwahrheit ſchon in dem kindiſchen Spiel unabſehbarer Jahre und Zeiträume in ſich trägt.

Die Stammtafel Sems leitet zu den Patriarchen über, unter welchen ſich die nach dem Sündenfalle erfolgte Verheißung einer Erlöſung enger zu begrenzen beginnt. Abraham wird als Träger derſelben aus dem götzendieneriſchen Meſopotamien fortberufen und im Lande Kanaan zum Stammeshaupt eines auserwählten, von andern Völkern abgetrennten Volkes gemacht. Seine Geſchichte und die ſeiner Erben Iſaak, Jakob und Joſeph gehört zu dem Schönſten und Ergreifendſten, was je von Menſchenhand niedergeſchrieben worden iſt. Wenn die reicher ausgeführte Erzählung auch ſchon eine Ueberlieferung verräth, die Moſes näher ſtand, gleicht ihre treuherzige Einfalt und Natürlichkeit doch völlig dem Charakter der älteſten Urgeſchichte. Selbſt Mohammed fühlte ſich von der Geſchichte Joſephs ſo angeſprochen, daß er ihr eine der längſten Suren ſeines Korân widmete und für die ſchönſte derſelben erklärte. Scharen von arabiſchen, perſiſchen und chriſtlich-europäiſchen Dichtern haben ſie durch Nachdichtung noch zu verſchönern geſucht; doch keinem Firduſi und Nizami, keinem Vondel und Metaſtaſio iſt es geglückt, die unverwelkliche Jugendſchönheit zu erreichen, welche die einfache bibliſche Erzählung in ſich beſitzt.

Und nun tritt Moſes vor uns, großartiger als in der Statue des Michelangelo, rein menſchlich betrachtet, weit hinausragend über Solon und Lykurg, Zoroaſter und Confucius, die abergläubiſchen Aſtronomen von Borſippa und die auf ihre Kühe ſtolzen Sänger der indiſchen Veden, bei weitem der gewaltigſte Geſetzgeber der Alten Welt, ausgerüſtet mit der ganzen hieratiſchen Bildung und Weisheit der Aegypter, Volkstribun, Staatsmann, Organiſator, Kriegsführer, Diplomat, Dichter, Geſchichtſchreiber — und dazu ein Heiliger, ein Prophet, der von Gott ſelbſt auserleſene Herold des Alten Bundes, Verkünder und Vorbild des Erlöſers. Die chriſtliche Vorzeit und das Mittelalter haben ſeiner Bedeutſamkeit volle Gerechtigkeit widerfahren laſſen, auch Mohammed hat ihn den größten Männern beigezählt. Trotz der Bemühungen Voltaires und ſeiner Nachfolger hat auch die moderne Welt den Sinn für ſeine ideale Größe nicht ganz verloren.

Schon als Verfaſſer der Geneſis iſt Moſes an die Spitze der ehrwürdigſten Geſchichtſchreiber zu ſtellen; in den übrigen vier Büchern erzählt er uns ſein eigenes vielbewegtes Leben und ſein Lebenswerk, die Organiſation und Heranſchulung ſeines Volkes zum prieſterlichen Volke der Verheißung, durch die allgemeine und ſpecielle Geſetzgebung, die ſeinen Namen trägt. Manchem, der nicht an das Studium alter Rechtsbücher gewöhnt iſt, mag ſein Ceremonialgeſetz höchſt proſaiſch und ſeltſam vorkommen; wer aber die abergläubiſchen Todtenriten der Aegypter, die Reinigungsvorſchriften der alten Inder und Perſer ſtudirt hat, der wird leicht begreifen, wie hoch das

Digitized by Google

jüdische Ceremonialgesetz über all den Wahnvorschriften jener Völker steht, wenn es auch in manchen Punkten nicht eben nach den sentimentalen Vorstellungen moderner Cultur und Uebercultur zugeschnitten ist.

Die Aussetzung des kaum gebornen Knäbleins im Binsenkorbe, seine Rettung durch die Pharaonentochter, Moses' glänzende Aussichten am Hofe, seine unbestechliche Treue gegen sein Volk, sein jäh aufflackernder Trutz wider den stolzen Unterdrücker, sein Leben als Flüchtling bei Jethro, seine Auserwählung und Sendung am brennenden Dornbusch, sein Auftreten vor dem Pharao, die über Aegypten verhängten Plagen, das Paschamahl, der Auszug, der Durchgang durchs Rothe Meer, die vierzigjährige Wüstenfahrt mit ihren Mühsalen, Gefahren, Kämpfen und Rebellionen, die Gesetzgebung auf Sinai, das Manna, die Zerstörung des goldenen Kalbes, der Untergang des Kore, Dathan und Abiron, die Kämpfe mit den Madianiten und Kanaanäern, der Abschied des großen Gesetzgebers und sein Tod auf dem Berge Nebo — all das schließt sich zu einem Ganzen zusammen, das die Einheit, Mannigfaltigkeit, Spannung, Würde und Größe eines gewaltigen Epos besitzt, nur daß alles, auch das Wunderbare, nicht Fiction, sondern Wahrheit und Wirklichkeit ist. Die Zeichnung steht an fesselnder Anschaulichkeit und Natürlichkeit nicht hinter jener der Homerischen Gedichte zurück; sie besitzt mehr Kraft und Mark, und die religiöse Würde und Weihe fügt ein Element hinzu, das keine profane Dichtung erreichen konnte und das auch keine religiöse Dichtung der heidnischen Welt erreicht hat. Wir brauchen deshalb gar nicht zu bedauern, daß das israelitische Volk zu keiner epischen Dichtung ähnlich jener der Griechen oder Römer gelangt ist: es hat uns in der schlichten Prosa seines Mosaischen Fünfbuches etwas viel Kostbareres hinterlassen, eine Prosa, die einen unerschöpflichen Born der Poesie in sich birgt.

Dasselbe können wir von dem Buche Josue, den Büchern der Richter, der Könige und der Paralipomena sagen, welche sich durch die in ihnen erzählten Kämpfe, Heldenthaten und Schlachten oft noch mehr dem Charakter eines kriegerischen Heldenepos nähern. Josue selbst, Gedeon, Jephte, Samson, Samuel, David, Salomon sind so gewaltige, eigenartige, scharf umrissene Heldengestalten, wie sie in so fesselnder Eigenthümlichkeit und Mannigfaltigkeit keine Epik darbietet. Es pulsirt in ihnen ein viel wärmeres, kräftigeres Leben als in den marmorglatten, schönheitsduftenden, plastisch abgerundeten Gestalten der griechischen Dichtung. Hundert kleine Züge menschlicher Schwäche und Leidenschaft wie sittlicher Güte und Liebenswürdigkeit rücken sie uns näher, wenn sie auch durch Stellung, Sendung und Charakter über die andern Sterblichen emporragen. Es sind keine Heroen im heidnischen Sinne, keine zu Göttern oder Halbgöttern emporgeschraubte Menschenindividuen, keine zum Staube der Menschheit herabgezerrte Gottesattribute. Die ewige Weisheit verkörpert sich weder in einer mit der ewigen Macht oder Schön-

Digitized by Google

heit hadernden Athene (Minerva), noch in einem von Muſen umtanzten Apoll; die menſchliche Weisheit zerſplittert ſich nicht in einem rathloſen Agamemnon, einem geſchwätzigen Neſtor, einem durchtriebenen Odyſſeus. Unſichtbar nur ſchwebt die göttliche Weisheit über den Geſchicken der Sterblichen, höchſtens durch Symbole angedeutet, in Viſionen und erhabener Bilderſprache ſich mittheilend, in Wundern ſich beglaubigend, doch nie getrennt von der ewigen Macht und Güte, von der ewigen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Nicht durch blinden Zufall oder eigenes Titanenſtreben wird Salomon zum weiſeſten der Könige, ſondern durch Gottes Huld und Gnade, auf inniges, vertrauensvolles Gebet, und ſelbſt die Fülle der Weisheit wird ihm nicht als unveräußerliches Eigenthum übertragen; durch ſeine eigene Schuld fällt der weiſeſte der Könige der größten Thorheit anheim und verkündet, in tiefer Enttäuſchung über die Nichtigkeit alles Irdiſchen, die Güte und Erhabenheit desjenigen, in welchem allein die Weisheit unwandelbar thront und durch welchen allein der Menſch theil an ihr haben kann. Aehnlich könnten wir David, in welchem ſich eine andere Seite des israelitiſchen Helden- und Königsideals ſpiegelt, mit analogen Geſtalten der antik-heidniſchen Dichtung vergleichen. Auch hier ſteht wieder die lebensvolle Wirklichkeit einer großen hiſtoriſchen Perſönlichkeit mythiſchen Fictionen gegenüber, die ein feiner Schönheitsſinn geſchaffen, die aber mehr oder weniger das Schöne vom Wahren und Guten trennen und deshalb nur einſeitig den Geiſt des Menſchen befriedigen können.

Während in den großen hiſtoriſchen Büchern neben den vielen Einzelgeſtalten das Volk Israel ſelbſt als Hauptheld erſcheint, der mit Gott geſchloſſene, oft gebrochene, ſchwer gerächte und immer wieder erneuerte Bund als Hauptmoment der Verwickelung ſowie der furchtbarſten Strafgerichte und Kataſtrophen, wird uns in den kleinern hiſtoriſchen Büchern ein Einblick in das Einzelleben, in Familie und Haus, Denkweiſe und Bildung, Erziehung, Verkehr, Trachten und Streben des auserwählten Volkes gewährt. In einem lieblichen Idyll erzählt uns das Buch Ruth, wie die moabitiſche Schwiegertochter Noemis, die Aehrenleſerin, zur Stammmutter des davidiſchen Königsgeſchlechtes geworden. Nicht weniger anmuthend ſchildern uns die Bücher Tobias, Judith und Eſther drei Epiſoden aus der Zeit der ſpätern aſſyriſchen und perſiſchen Zwingherrſchaft.

Wie die Geſchichte des ägyptiſchen Joſeph ſind auch dieſe vier Erzählungen zum Born unzähliger Dichtungen geworden. Kein fühlendes Herz kann ſich der Anziehungskraft ihrer wunderbaren Schönheit entziehen. Orient und Occident haben ihnen ein literariſches Zeugniß ausgeſtellt, das keine gelehrte Criticaſterei zu erſchüttern vermag. Nur einſeitige Vorliebe für profane Fabeleien und profanen Schönheitscult, Abneigung gegen die chriſtliche und altteſtamentliche Offenbarung oder Mangel an feinerem Geſchmack

Digitized by Google

kann über die Thatsache hinwegtäuschen, daß keine Episode des Homer, keine Erzählung des Herodot zugleich so viel ästhetische Schönheit und tief sittlichen Gehalt in sich birgt wie das Buch Tobias. Die zartesten Saiten des Familienlebens sind hier mit unnachahmlicher Anmuth angeschlagen; ernst und gewaltig umrahmt die Geschichte des assyrischen Weltreiches das liebliche Familienbild, und über demselben eröffnet sich der Blick in die unsichtbare Engelwelt, die huldigend den Thron Gottes umschwebt und gnadenreich, schirmend, helfend, betend die Schicksale des Erdenpilgers begleitet. Für alle Völker und Zeiten läßt sich kein schöneres, sinnigeres Volksbuch denken als dieses Buch Tobias. Bei ebenfalls großem historischen Hintergrund hat das Buch Esther, oberflächlich betrachtet, die Spannung eines orientalischen Palastromans, das Buch Judith den romantischen Zug einer Amazonensage. Doch auch hier wieder kommt die Gewißheit der thatsächlichen Wahrheit zugleich dem ästhetischen Eindruck zu gute. Die geschichtliche Prosa ist auch hier wieder poetischer als alle Fiction, ein tiefernster Lehrgehalt fesselt den Geist, und die reinste religiöse Stimmung verklärt das Einzelne und Ganze mit wundersamem Glanze.

Auch die Wiederherstellung des Tempels, in den zwei Büchern Esdras voll Liebe und Wärme geschildert, und der Kampf der Machabäer gegen das immer mehr auf Palästina eindringende hellenische Heidenthum, theilweise vielleicht von unmittelbaren Zeugen kraftvoll dargestellt, bieten viele Stellen, die als rein literarische Erzeugnisse einen hohen Genuß gewähren. Die Geschichte tritt hier ebensowenig wie in den frühern historischen Büchern als ausgemergeltes, klapperdürres Regestenskelett vor uns, sondern in den lebendigen Formen und Farben der Wirklichkeit, ebenso zu Phantasie und Herz sprechend als zum Verstande; daher denn auch diese Bücher in der Weltliteratur eine beträchtliche Reihe poetischer Schöpfungen hervorgerufen haben.

Die geschichtlichen Bücher des Alten Testamentes enthalten aber nicht nur eine Fülle poetischen Gehaltes, der in seiner Gesamtheit den Werth eines noch so großartigen Nationalepos weit überragt, sie bieten auch aus den verschiedenen Zeiträumen der israelitischen Geschichte kleinere und größere Proben lyrischer Dichtung, welche, ungesucht in die Darstellung verflochten, uns einen Blick in das eigentliche poetische Leben und Weben des auserwählten Volkes verstatten.

Dahin gehören das sogen. „Schwertlied" Lamechs (1 Mos. 4, 23. 24); das erhabene Siegeslied des Moses und seiner Schwester Mirjam nach dem Durchzug durch das Rothe Meer (2 Mos. 15, 2—21); das sogen. „Brunnenlied" (4 Mos. 21, 17. 18); das Siegeslied nach dem Falle der Stadt Hesebon (4 Mos. 21, 27—30); der „Abschied des Moses von seinem Volke" (5 Mos. 32, 1—43); der große Triumphgesang der Debbora und des Barak nach dem Siege über König Sisara (Richt. 5, 1—32); die an-

Digitized by

muthige Fabel des Joatham von den Bäumen, die vergeblich den Oelbaum, den Feigenbaum und den Weinſtock zum König haben wollen, aber an deren Stelle den Dornſtrauch bekommen (Richt. 9, 8—15); die Räthſel Samſons (Richt. 14, 14. 18; 15, 16); das Danklied Annas, der Mutter Samuels, das gleichſam ein Präludium zum Magnificat bildet (1 Kön. 2, 1—10); Davids Klage über Saul und Jonathan (2 Kön. 1, 19—27); Davids Klagegeſang um Abner (2 Kön. 3, 33. 34); das große Danklied Davids nach Ueberwindung ſeiner Feinde (2 Kön. 22, 2—51); Davids Abſchied (2 Kön. 23, 1—7).

Trotz ihrer Einfachheit üben dieſe zum Theil uralten Dichtungen einen unwiderſtehlichen Zauber aus; einige, wie das „Siegeslied des Moſes", gehören zu dem Erhabenſten, was die Literatur aller Zeiten und Völker aufzuweiſen hat, und was, gleichſam ein Widerhall der patriarchalen Vorzeit, in der Liturgie der Kirche noch heute fortwirkt wie vor Jahrtauſenden.

Drittes Kapitel.

Die Dichtungen des Alten Bundes.

Die poetiſchen Bücher. Es ſind ihrer ſieben: das Buch Job, der Davidiſche Pſalter, das Buch der Sprichwörter, das Buch Eccleſiaſtes (Koheleth oder der Prediger), das Hohelied (Lied der Lieder), das Buch der Weisheit, das Buch Eccleſiaſticus (oder die Weisheit Jeſus des Sohnes Sirach). Von den alten Erklärern wurden dieſe Bücher ſämtlich „moraliſche" oder „didaktiſche" (sapientiales, morales, doctrinales, didactici) genannt, was ſie nach einer andern Seite hin von den geſchichtlichen und prophetiſchen unterſcheidet; mit Recht haben die neuern Erklärer indes ſie als „poetiſche" bezeichnet, weil ſie nicht nur, wie vielfach auch die geſchichtlichen, einen mächtigen poetiſchen Geiſt athmen, ſondern in einer von der gewöhnlichen Umgangsſprache abweichenden, künſtlichern, poetiſchen Sprache und Form abgefaßt ſind[1].

[1] *Blasius Ugolini*, Thesaurus antiqu. sacr. (Venetiis 1766). Vol. XXXI, Pars 1. (Enthält: 1. Theod. Eberti Poetica hebraica, Harmonia, Metrica etc. — 2. Iac. Eberti Tetrasticha hebraica in textus evangelicos. — 3. Rob. Lowth, De sacra poësi Hebraeorum Praelectiones academ. — 4. Francisci Gomari Davidis lyra seu nova hebraea S. Scripturae Ars poetica. — 5. Abbatis Fleury Exercitatio in poësin universam et Hebraeorum potissimum. — 6. Ionae Conradi Schrammii Dissertatio de poësi Hebraeorum in Codice sacro. — 7. Ioh. Conradi Danhaweri Oratio Pentecostalis de sacrosancta Spiritus Sancti poësi. — 8. Au-

Digitized by Google

Die hebräiſche Sprache beſitzt nicht entfernt jenen Wortvorrath und jene Formenfülle, welche unter den ſemitiſchen Sprachen die arabiſche, unter den indogermaniſchen das Sanskrit oder das Griechiſche auszeichnen. Doch verfügt auch in ihr der Dichter über zahlreiche, ſonſt ungebräuchliche oder weniger gebräuchliche Wortformen, Conſtructionen, Wendungen, über einen ausgedehnten Reichthum an bildlichen Redensarten, theils der ſichtbaren Natur, theils dem Alltagsleben, theils dem Cultus und der geſchichtlichen Ueberlieferung entnommen. Ob die Hebräer eigentliche Versmaße im engern Sinne hatten, darüber ſind in letzter Zeit höchſt ſcharfſinnige und verdienſtvolle Unterſuchungen angeſtellt worden; doch haben ſie nicht zu erwünſchter Sicherheit geführt, da die Durchführung der vermutheten Versmaße manche Abänderungen des Textes erheiſchen würde, während es überhaupt nicht feſtſteht, wie die Hebräer früherer Zeit die Texte geleſen haben. Vollſtändig klar aber war ſeit den älteſten Zeiten das Geſetz des Parallelismus, d. h. die Theilung eines Satzes in zwei oder mehrere Glieder von ungefähr gleicher Länge und ähnlichem rhythmiſchen Fall, die ſich entweder ſynonymiſch erklären und vervollſtändigen (parallelismus synonymicus) oder ſich antithetiſch ergänzen (p. antitheticus) oder auch ohne derartige Beziehung ſich für das Ohr in rhythmiſcher Weiſe aneinander gliedern (p. syntheticus). So entwickelte ſich eine Art von freierem Vers- und Strophenbau in Diſtichen, Triſtichen oder wohl Tetraſtichen, der zwar nicht die ſtrenge Regelmäßigkeit griechiſcher, lateiniſcher oder ſanskritiſcher Strophen hat, aber bei rhythmiſchem Wohlklang dem Gedanken eine kräftige, freie Entwicklung gewährt [1].

---

gusti Pfeiferi Diatribe de poësi Hebraeorum recognita. — 9. Augusti Pfeiferi Manuductio nova ad accentuationem. — 10. Polycarpi Leyseri Dissertatio de frustra quaesita poësi in Codice Sacro hebraeo. — 11. Iohannis Clerici Dissertatio critica de poësi Hebraeorum. — 12. Francisci Hare Psalmorum liber in versiculos metricos divisus.) — *Lowth*, De sacra poësi Hebraeorum (Oxonii 1753), cum notis et epimetris I. D. Michaëlis (Gottingae 1761), edidit E. F. C. Rosenmüller (Lipsiae 1815). — J. G. Herder, Vom Geiſte der ebräiſchen Poeſie (Deſſau 1782. 1783). — Ernſt Meier, Geſchichte der poetiſchen Nationalliteratur der Hebräer (Leipzig 1856). — D. B. v. Haneberg, Geſchichte der bibliſchen Offenbarung III (Regensburg 1863). — F. Delitzſch, Zur Geſchichte der jüdiſchen Poeſie (Leipzig 1836). — Th. Nöldeke, Die altteſtamentliche Literatur (Leipzig 1868). — D. Caſſel, Geſchichte der jüdiſchen Literatur (Berlin 1872). — H. Ewald, Die Dichter des alten Bundes. 3 Bde. (Göttingen 1864—1867). — Fr. Bäthgen, Anmuth und Würde in der altteſt. Poeſie (Kiel 1880). — A. Gügler, Die heilige Kunſt oder die Kunſt der Hebräer (Landshut 1814). — *Mgr. Plantier*, év. de Nîmes, Études littéraires sur les poètes bibliques. 2 vols. (Nîmes 1881). — *Cardinal Meignan*, David roi, psalmiste et prophète (Paris 1889). — *R. Cornely* S. J., Introd. spec. in didact. et prophet. Vet. Test. libros II, 2 (Parisiis 1887), 1—34.

[1] Nach dem hl. Auguſtin (Ad Memor. ep. 101 [alias 131], 2 [*Migne* XXXIII, 368]) und dem hl. Hieronymus (Praef. in libr. Iob.; Ad Paulam ep. 30, 3 [*Migne* XXII, 442]),

Digitized by Google

Mit dieſen nicht eben reichen, eher kärglichen techniſchen Kunſtmitteln haben die bibliſchen Dichter, unter dem Einfluß des Heiligen Geiſtes, Werke von eigenartiger Schönheit hervorgebracht, welche man, wegen der Verſchiedenheit des Stoffes wie der Form, des Zweckes wie des Urſprungs, kaum mit den klaſſiſch abgerundeten Dichtungen der Griechen vergleichen kann, die aber in ihrem Urtext wie im Nachklang der Vulgataüberſetzung eine unvergängliche Jugendkraft bewährt haben. Sie bilden heute noch, wie vor zwei oder drei Jahrtauſenden, die eigentliche Blüthe und den immer triebkräftigen Wurzelſtock der reinſten und erhabenſten religiöſen Poeſie [1].

Euſebius von Cäſarea, Flavius Joſephus, Philo und Origenes lag den hebräiſchen Dichtungen des Alten Teſtamentes nicht nur ein freierer Rhythmus, ſondern ein eigentliches Metrum zu Grunde; doch liegen weder aus dem Alterthum noch aus dem Mittelalter nähere Angaben über das Weſen und die Geſetze dieſer Metrik vor. Verſuche, eine eigentliche Silbenquantität nachzuweiſen, machten C. G. Anton (Coniectura de metro Hebraeorum antiquo, Lipsiae 1770) und G. Jones (Poëseos asiaticae commentarii. Oxonii 1774), und neulich A. F. Maunoury (Lettre sur la versification hébraïque. Bar-le-Duc 1880). Mit bloß vom Accent bedingtem Versmaße begnügten ſich E. J. Greve (Ultima Capita libri Iobi. Accedit tractatus de metris Hebr. poëticis. Daventr. 1788), A. Bellermann (Verſuch über die Metrik der Hebräer. Berlin 1813), B. Neteler (Anfang der hebräiſchen Metrik der Pſalmen. Münſter 1871), J. Ley (Grundzüge des Rhythmus u. ſ. w. in der hebräiſchen Poeſie. Halle 1875). — Ein ſehr eingehendes Syſtem der hebräiſchen Metrik entwarf bereits Fr. Hare (Psalmorum liber in versiculos metrice divisus. Londini 1736, abgedruckt bei *Ugolini* l. c. p. 1021 sq.). Mit demſelben berührt ſich in einigen Punkten das neuere Syſtem von G. Bickell (Metrices biblicae regulae. Oeniponte 1879. — Carmina Vet. Test. metrice. Oeniponte 1882. — Dichtungen der Hebräer, zum erſtenmal nach dem Versmaß des Urtextes überſetzt. 2 Bde. Innsbruck 1882). Die Hauptſchwierigkeiten dieſer Syſteme beruhen darin, daß ſie eines äußern geſchichtlichen Zeugniſſes entbehren, eine ſehr willkürliche Anwendung des Accentes nöthig machen, den durch den Parallelismus gegebenen Strophenbau nicht ſelten aufheben und theilweiſe auch Veränderungen des Textes erheiſchen, welche nicht von allen katholiſchen Exegeten als ſtatthaft betrachtet werden. Die letztere Schwierigkeit hat G. Gietmann S. J. (De re metrica Hebraeorum. Friburgi 1880) glücklich überwunden, indem ſeine metriſchen Regeln keine Aenderung des überlieferten hebräiſchen Conſonantenbeſtandes verlangen. — Nach einer eigenen, ſehr freien Metrik hat E. Meier die poetiſchen Bücher des Alten Teſtamentes (Morgenländiſche Anthologie. Leipzig 1880) ins Deutſche übertragen. — J. K. Zenner S. J. (Die Chorgeſänge im Buche der Pſalmen. Freiburg i. Br. 1896) hat ſowohl die lyriſche Einheit als die Verwendung der Pſalmen zum liturgiſchen Chorgeſang in ſehr geiſtreicher wie ergiebiger Weiſe herangezogen, um die architektoniſche Gliederung und aus dieſer wieder die künſtleriſche Vollendung der Pſalmen zu erklären. Ein ähnliches Ziel verfolgt Dav. F. Müller (Die Propheten in ihrer urſprünglichen Form. Wien 1896).

[1] Daher die begeiſterten Lobſprüche, welche die heiligen Väter den Pſalmen ertheilen. Der hl. Auguſtin nennt ſie tutela puerorum, ornamentum iuventutis et senectutis solatium, registrum et summarium totius paginae theologicae. Cf. *S. Athanas.*, Epist. ad Marcellinum (*Migne* XXVII, 11 sq.). *S. Basil.* Hom.

Vor allem gilt dies von den Pſalmen, einer Sammlung von 150 in fünf Bücher gruppirten religiöſen Geſängen, die wahrſcheinlich erſt nach der Wiederherſtellung des Tempels unter Nehemias (um 455 v. Chr.) zu ihrem völligen Abſchluß gelangt iſt. Der früheſte Grundſtock derſelben reicht jedoch auf die Zeit des Königs David zurück (1055—1015), welchem wohlbegründeterweiſe 73 bis 86 Pſalmen zugeſchrieben werden, während einer, der 89. (90.), der Ueberlieferung zufolge noch von Moſes herrührt. Zehn andere werden den Söhnen Kores zugeſchrieben, vereinzelte dem König Salomon, Aſaph, Eman, Ethan und dem Propheten Jeremias. Für die übrigen iſt kein Verfaſſer angegeben, viele ſtammen wohl aus ſpäterer Zeit her. Die Hypotheſen aber, welche die meiſten Pſalmen David abſprechen und in nachexiliſche, wohl ſogar in die machabäiſche Zeit verlegen, beruhen auf bloßer Willkür, ohne ſachliches Fundament. Die Sammlung wurde zu liturgiſchen Zwecken veranſtaltet, und derſelbe Zweck liegt auch bei manchen der Abfaſſung ſichtlich zu Grunde. Andere tragen ein mehr individuelles Gepräge; doch fühlten ſich die Sänger Israels viel zu ſehr als Glieder ihres Volkes, als Theilhaber des großen Bundes zwiſchen Gott und Israel, als daß ſie in ihren religiöſen Ergüſſen einem ausſchließlichen Subjectivismus hätten huldigen können. Eine beträchtliche Anzahl der Pſalmen iſt meſſianiſch, d. h. ſie beziehen ſich prophetiſch auf die Perſon, das Leben und Wirken des künftigen Meſſias und verbinden ſo den Cultus der Gegenwart mit der weit ausſchauenden, wahrhaft weltumſpannenden Zukunft, welche das auserwählte Volk in ſeinem Erlöſer erlangen ſollte. Ohne die Annahme des Meſſiasglaubens bleiben die Pſalmen deshalb zum guten Theil ein Glasgemälde ohne Licht und Sonne. Im Sinne der alt- und neuteſtamentlichen Kirche erfaßt, flammen ſie in wunderbarem Lichte — wahrhaft ein Geſang der Jahrhunderte.

---

in Ps. I. (*Migne* XXIX, 211—214). — Urban VIII. (25. Jan. 1631) nennt die kirchliche Pſalmodie „eine Tochter jener Hymnodie, die unaufhörlich vor dem Throne Gottes und des Lammes ertönt“ (divinam psalmodiam sponsae consolantis in hoc exsilio absentiam suam a sponso caelesti decet esse non habentem rugam neque maculam, quippe cum sit eius hymnodiae filia, quae canitur assidue ante sedem Dei et Agni). — Treffend ſagt König (Theologie der Pſalmen S. 86): „Die eigentliche Bedeutung der Pſalmen ruht darauf, daß ſie uns den Heiligen des Alten Teſtamentes ins Herz ſehen laſſen, daß ſie uns ihre Empfindungen in den heiligſten Weiheſtunden ihres Lebens darlegen und einen tiefen Blick eröffnen in die innern Wunder der wahren Religion.“ — „Nie hat die Kirche“, ſagt Delitzſch (Realencyklopädie, 2. Aufl., XII, 332), „ſich in die Pſalmen ſo wonnevoll eingelebt, nie ſie erfolgreicher gebraucht als damals [in der altchriſtlichen Zeit]. Statt weltlicher Volkslieder konnte man, wenn man über Land ging, Pſalmen aus Feldern und Weingärten herüberklingen hören. Und wie viele Martyrer trotzten allen Martern mit Pſalmengeſang! Was die Kirche damals nicht mit Tinte für die Auslegung der Pſalmen geleiſtet hat, das hat ſie für die Bewährung der Kraft der Pſalmen geleiſtet mit ihrem Blute.“

Digitized by Google

Ein Grundmotiv, das die ganze Sammlung beherrscht, ist die Liebe des Israeliten zur Thora, zum Gesetze, dem heiligen Bunde Gottes mit seinem Volke, auf dem für den Einzelnen wie für das Volk alle Hoffnungen, alle Segnungen für Gegenwart und Zukunft, Diesseits und Jenseits beruhen. Es ist die geistige Sonne, die sein ganzes individuelles und soziales Leben beherrscht, wie die wirkliche Sonne das Leben der Natur. Herrlich drückt das der 18. Psalm in jenen vier Strophen und Antistrophen aus, die in freierem Aufbau einem Sonett und Gegensonett entsprechen:

Die Himmel verkünden die Herrlichkeit Gottes,
Und seiner Hände Werk thut kund das Firmament.
Der Tag dem Tage sprudelt Botschaft zu,
Und eine Nacht gibt Kunde an die andre.

Nicht ist's Rede, nicht sind's Worte,
Deren Stimme unvernehmbar wäre.
Hin über die Erde ihre Meßschnur reicht,
Bis an des Weltalls Grenzen dringt ihr Ruf.

Der Sonne hat am Himmel er ein Zelt gesetzt,
Und wie ein Bräutigam aus dem Gemache
Tritt jubelnd sie hervor zum Heldenlauf.

Denn von des Himmels Enden streckt die Bahn
In weitem Kreis sich zu des Himmels Enden,
Und nichts kann sich entwinden ihrer Gluth.

Das Gesetz Jahves ist makellos, — Seelen belebend,
Das Zeugniß Jahves verlässig, — Einfalt erhebend,
Die Satzungen Jahves gerade, — Herzen erquickend,
Die Gebote Jahves lauter, — Augen entzückend.

Die Furcht Jahves heilig, — dauernd fort und fort,
Die Urtheile Jahves Wahrheit, — ewigen Rechtes Hort.
Köstlicher sind sie als Gold und Feingold viel,
Süßer als Honig und Wabenseim.

Auch dein Knecht wird erleuchtet durch sie; sie achten lohnet sehr.
Verfehlungen, wer erkennet sie? Von Verborg'nem mache mich rein!
Vor Uebermüthigen bewahre deinen Knecht, daß nicht sie herrschen über mich.

Dann werd' ich schuldlos sein und rein von schwerem Frevel.
So sei'n genehm denn meines Mundes Worte und meines Herzens Sinnen
Vor deinem Antlitz, Jahve, Fels und Erlöser mein!

In hundert verschiedenen Variationen klingt dieser Grundaccord durch die Psalmen wieder, als feierliche Huldigung, als jubelndes Dankgebet, als demüthiges Bittgebet, als schmerzliche Klage über begangene Untreue, als vertrauensvoller Aufschrei in Noth und Bedrängniß, als liebevolle Betrachtung der göttlichen Werke, als kindliches Geständniß der eigenen Schwäche,

Digitized by Google

als Triumphgesang der göttlichen Allmacht und Güte, als zündender Fluch wider die Feinde der ewigen Ordnung. In allen Lagen, Verhältnissen, Stimmungen fühlt sich der treue Israelit durch sein Gesetz an Gott gekettet, eins mit ihm, als seinen Diener, seinen Auserwählten, sein Kind. Gott ist sein Vater und sein Vaterland, sein König und sein Führer, sein Ziel und sein Lehrer, seine Zuflucht und sein Heil. Alle menschliche Größe verschwindet vor der Majestät des Ewigen, alle Herrlichkeit der Natur ist nur ein Spiel seiner unendlichen Macht, der Schemel seiner Herrschaft. Alle Betrachtung der Natur und des Menschenlebens ist von dieser überwältigenden Ehrfurcht vor Gott getragen. Die ganze Stufenleiter der Empfindungen wird zum Gebet [1]. Diese Andachtsgluth, dieses Heimweh nach Gott, diese demüthige Unterwerfung unter Gott, diese kindliche Hingebung an Gott finden wir bei keinem andern Volke des Alterthums wieder [2]. Was Babylonier und Aegypter ihren Göttern zu sagen wußten, sind frostige Huldigungen gegen diese innigen, begeisterungsvollen Ergüsse der Seele, diese stürmischen Ausbrüche der Freude, der Trauer, der Bewunderung, der Hoffnung, der Liebe, die eine dem ganzen Heidenthum durchaus fremde Gemüths-

[1] Treffend sagt darum der hl. Bernhard: „Numquam intelleges David, donec ipsa experientia ipsos Psalmorum affectus indueris."

[2] Diese Ueberlegenheit der Psalmen hat sogar der Philosoph Hegel anerkannt. „Durchgreifender" [als bei den Griechen], sagt er (Aesthetik [Berlin 1843] III, 456), „finden wir diesen Schwung der Erhebung, dies Aufblicken, Jauchzen und Aufschreien der Seele zu dem Einen, worin das Subject das Endziel seines Bewußtseins und den eigentlichen Gegenstand aller Macht und Wahrheit, alles Ruhmes und Preises findet, in vielen der erhabenern Psalmen des Alten Testamentes." . . . (Es folgen Proben aus Psalm 33 und 29.) „Solch eine Erhebung und lyrische Erhabenheit enthält ein Außer-sich-sein und wird deshalb weniger zu einem sich Vertiefen in den concreten Inhalt, so daß die Phantasie in ruhiger Befriedigung die Sache gewähren ließe, als sie sich vielmehr nur zu einem unbestimmten Enthusiasmus steigert, der das dem Bewußtsein Unaussprechliche zur Empfindung und Anschauung zu bringen ringt. In dieser Unbestimmtheit kann sich das subjective Innere seinen unerreichbaren Gegenstand nicht in beruhigter Schönheit vorstellen und seines Ausdruckes im Kunstwerk genießen; statt eines ruhigen Bildes stellt die Phantasie die äußerlichen Erscheinungen, die sie ergreift, ungeregelter, abgerissen zusammen, und da sie im Innern zu keiner festen Gliederung der besondern Vorstellungen gelangt, bedient sie sich auch im Aeußern nur eines willkürlichen, herausstoßenden Rhythmus. Die Propheten . . . gehen mehr schon . . . in der erhabenen Gluth ihrer Gesinnung und ihres politischen Zornes zur paränetischen Lyrik fort. Aus übergroßer Wärme nun aber wird in spätern nachbildenden Zeiten diese dann künstlichere Hitze leicht kalt und abstract. So sind z. B. viele Hymnen und psalmenartige Gedichte Klopstocks weder von Tiefe der Gedanken noch von ruhiger Entwicklung irgend eines religiösen Inhaltes, sondern was sich darin ausdrückt, ist vornehmlich der Versuch dieser Erhebung zum Unendlichen, das der modernen aufgeklärten Vorstellung gemäß nur zur leeren Unermeßlichkeit und unbegreiflichen Macht, Größe und Herrlichkeit Gottes gegenüber der dadurch begreiflichen Ohnmacht und erliegenden Endlichkeit des Dichters auseinandergeht."

Digitized by Google

welt widerſpiegeln, oft männlich kraftvoll, dann wieder weiblich zart, oft kriegeriſch ungeſtüm und dann einfältig, traulich wie das Lallen eines frommen Kindes.

Auch ſolche, die nicht bibelgläubig waren, hat übrigens die folgende Stelle des 17. Pſalmes mit Bewunderung erfüllt:

Es umfingen mich Stricke des Todes,
Ströme der Hölle umſchloſſen mich,
Von dem Scheol ſchon war ich umkettet,
Nach mir warf ſeine Schlingen der Tod.
In meiner Noth rief ich zu Jahve,
Zu meinem Gotte ſchrie ich auf;
Von ſeinem Tempel hört' er mein Flehen,
Und mein Ruf drang in ſein Ohr.

Da wankte und bebte die Erde,
Der Berge Grundfeſten erzitterten
Und taumelten. Denn er zürnte.
Rauch ſtieg von ſeinem Antlitz auf,
Verzehrend Feuer aus ſeinem Munde,
Und Kohlengluth flammt' aus von ihm.
Die Himmel neigt' er und fuhr nieder,
Zu ſeinen Füßen ſtarrte Wolkennacht.

Auf Cherubsfittichen fuhr er dahin,
Er ſchwebte dahin auf des Windes Schwingen.
Die Finſterniß nahm er ſich zur Hülle
Und wob um ſich zum dunkeln Zelt
Die Waſſermaſſen, die Wolkenfluthen.
Aus ſeinem Glanz fuhr durch das Gewölke
Hagelſchauer und Feuersgluth.

Vom Himmel erſcholl der Donner des Herrn,
Der Höchſte ließ ſeine Stimme erdröhnen
In Hagelſchauer und Feuersgluth.
Er ſandte Pfeile nach allen Seiten,
Und Blitz auf Blitze in wirrem Knäuel.
Und ſichtbar wurde das Bett der Waſſer,
Es ſtarrten entblößt die Feſten der Erde
Vor deinem Dräuen, großer Gott,
Vor deines zornigen Odems Schnauben.

Aus den Höhen langend erfaßt' er mich
Und rettete mich aus der Wogen Menge,
Und rettete mich von der Feinde Grimm,
Den Uebermächtigen, die mich haßten.
Sie ſtürzten auf mich am Unglückstag,
Da ward mir Jahve zum ſchirmenden Horte
Und führte mich auf freien Plan
Und half, weil er mir wohlgeſinnt.

Digitized by Google

Eine haarscharf geschiedene Gruppirung der Psalmen ist nicht möglich, da gewisse Grundideen in den mannigfaltigsten Verbindungen wiederkehren und die verschiedenen Hauptstimmungen sich häufig mischen. Selbst in den didaktischen Psalmen wie in dem alphabetisch geordneten Psalm 118 (den die Kirche täglich in den sogen. Horen beten läßt) überwiegt das lyrische Element vor dem eigentlich lehrhaften, oder vielleicht besser gesagt, durchdringen sich beide in schöner Harmonie. Ihren ergreifendsten Ausdruck haben natürliche wie übernatürliche Reue in den Bußpsalmen gefunden, von welchen die Kirche sieben besonders unter diesem Namen hervorgehoben hat, während das „Miserere", ein Bußlied Davids selbst, sehr häufig in ihrem Stundengebete wiederkehrt und das Bußgebet der ganzen Christenheit geworden ist. Haß gegen Götzendienst und Sünde und gegen das ganze Reich des Bösen, nicht Nationalhaß oder persönlicher Rachegeist, beherrschen die sogen. Fluchpsalmen, in welchen die ewige Gerechtigkeit in zündender Gluth zur Rache an dem scheinbar triumphirenden Bösen aufgerufen wird und in denen gewissermaßen die Schrecken des einstigen Gerichtes sich zum voraus ankündigen. Auch sie hat die Kirche unter ihre Gebete aufgenommen, da jene furchtbaren Verwünschungen in der ewigen Ordnung selbst begründet sind und nur mißverstanden ein schwächliches, zimpferliches Gemüth verletzen können. Sehr zahlreich sind die Bittpsalmen, in welchen der heilige Sänger Gott um Licht, Kraft, Schutz und Hilfe in seinen Bedrängnissen anruft. Manche Worte, Wendungen, Bilder wiederholen sich da, aber auch immer neue findet der mächtige Herzensdrang, dem sie entquollen. Aus dem tiefsten Abgrund des Elendes (De profundis) erhebt sich da die Seele zu jenem hehren Gottvertrauen, das den hilflosen Menschen gewissermaßen mit Gottes Allmacht selbst umkleidet: Qui habitat in adiutorio Altissimi, in protectione Dei coeli commorabitur (Ps. 90). In erhabener Großartigkeit schildern manche der Lobespsalmen, wie der 103. Psalm, die Wunder der Schöpfung, die sogen. historischen Psalmen die wunderbare, gnadenreiche Führung Gottes in den Schicksalen der Vorzeit. Das große Hallelujah (Ps. 112—117), die fünfzehn Gradualpsalmen (119—133) und andere Festgesänge, welche schon die Synagoge den feierlichsten Tagen des Jahres zuwies, singt auch die Kirche an ihren schönsten Festtagen wieder, und die Jubelhymnen, die einst zur Einweihung des zweiten Tempels erklangen, betet sie jeden Tag in den sogen. „Laudes" [1].

[1] Eine Uebersicht der reichen katholischen Literatur über die Psalmen gibt *R. Cornely*, Introd. in U. T. libros sacros II, 2, 123—132. Von deutschen Erklärungen hervorzuheben diejenigen von P. Schegg (2. Aufl., München 1857), A. Rohling (Münster 1871), V. Thalhofer (4. Aufl., Regensburg 1880), J. Reinke (Die messianischen Psalmen, Gießen 1857), J. Bade (Christologie des Alten Testamentes, Münster 1851), M. Wolter O. S. B. (Psallite sapienter,

Digitized by Google

Unter den messianischen Psalmen mag der 2. Psalm hervorgehoben werden, der in wenigen kraftvollen Strophen dramatisch in Rede und Gegenrede die Gottheit und das ewige Königthum des Messias besingt; der 44. Psalm, der ihn als den hehren Bräutigam der Kirche feiert; der 68., der ihn als Mann der Schmerzen am Kreuze beschreibt; der 71., der, anknüpfend an die glänzende Regierungszeit Salomons, die Weltherrschaft des verheißenen Erlösers, des Königs der Könige, in monumentalen Zügen schildert. Wer nicht an Christus noch an die Inspiration glaubt, für den bleibt von diesen schönsten aller Psalmen freilich nicht viel mehr übrig als ein fast unverständliches Gewebe jüdischer Uebertreibungen und nationalstolzer Träumereien, die keine Poetik befriedigend erklären kann. Ihre volle Bedeutung erlangt diese erhabenste Lyrik erst in der Liturgie der Kirche, am Tabernakel des menschgewordenen Gottes, der unter der Brodsgestalt leibhaft unter uns wohnt, noch täglich sich opfert, lehrt, herrscht und triumphirt und dem aus Millionen Herzen und Lippen der Lobspruch entgegenklingt:

Sit nomen eius benedictum in saecula: ante solem permanet nomen eius.
Et benedicentur in ipso omnes fines terrae: omnes gentes magnificabunt eum.
Benedictus Dominus Deus Israel: qui fecit mirabilia solus:
Et benedictum nomen maiestatis eius in aeternum: et replebitur maiestate eius omnis terra: fiat, fiat.

Die umfangreichste Dichtung des Alten Bundes ist „das Buch Job". Wer dasselbe niedergeschrieben hat, ist unbekannt. Es wird kein Verfasser namhaft gemacht, doch weist der Reichthum und die Vollendung der Diction wie die kunstvollere Ausführung auf die Blüthezeit der althebräischen Literatur, also auf das Zeitalter Salomons hin. Zu seiner theoretisch-ästhetischen Würdigung ist viel geschrieben worden, es läßt sich jedoch ebensowenig als Dantes Göttliche Komödie in irgend einer genau abgegrenzten Kategorie der aristotelischen Poetik unterbringen. Anfang und Schluß sind erzählend, also episch; der eigentliche Kern des Buches besteht aus Wechselgesprächen, nähert sich also der dramatischen Form; doch ist kein äußerer Fortschritt der Handlung vorhanden. Der Inhalt behandelt die Tragik des menschlichen Lebens und Leidens; eine Tragödie kann man das Buch indes schon deshalb nicht nennen, weil die Geschichte Jobs durchaus nicht tragisch, der Form nach auch nicht dramatisch abschließt. Als rein didaktisch kann man die Darstellung ebensowenig bezeichnen, da der tiefe Lehrgehalt der Wechsel-

Freiburg i. Br. 1871—1883), J. König (Theologie der Psalmen, Freiburg i. Br. 1857), G. Bickell (Der Psalter, III. Band der Dichtungen der Hebräer, Innsbruck 1883), J. Langer (Das Buch der Psalmen. 3. Aufl., Freiburg i. Br. 1889), Fr. Raffl (Die Psalmen. III. Band, Psalm 107—150, Freiburg i. Br. 1892), G. Hoberg (Die Psalmen der Vulgata, Freiburg i. Br. 1892).

Digitized by Google

gespräche sich im lebhaftesten Schwung und Bilderreichthum der begeistertsten Lyrik entfaltet, in einer rhapsodischen Kraft und Begeisterung, wie sie Pindar und Sophokles in ihren lyrischen Chören nur selten erreichen. Bei all dieser Mischung epischer, didaktischer, lyrischer und dramatischer Elemente ist das Buch ein vollendetes Kunstwerk aus einem Guß, symmetrisch angelegt, in der reizendsten Bildersprache gewoben, von gewaltiger menschlicher Leidenschaft durchglüht und von erhabener göttlicher Ruhe und Majestät gedämpft, verklärt und abgerundet, eine wundersame orientalische Disputation am Rande der Wüste, in freier Natur, umstrahlt von den erhabensten Erscheinungen der Schöpfung, über die brennendste Frage, die das Menschenherz bewegt und die aller Tragik zu Grunde liegt, die kein bloßer Menschenwitz zu lösen vermag und deren Lösung darum der Ewige selbst in wunderbarer Vision zu geben sich würdigt.

Sprache und Darstellung athmen eine gigantische, urweltliche Kraft. Kein Aeschylus und Dante reicht an ihre Erhabenheit heran. Shakespeare hat sich in seinen tiefsinnigsten Werken nicht so nahe an das Göttliche herangewagt. Goethes berühmter Faustprolog gibt einen gewissen Nachklang davon, der aber nicht frei von profanirenden, fast caricirenden Elementen ist; in der Lösung des großen Problems wird die christlich-gläubige Auffassung dann völlig verlassen[1].

Der Prolog ist eine Erzählung, schlicht und einfach wie jene der Genesis. In wenigen Zügen wird Job als ein ehrwürdiger Stammeshäuptling geschildert, der bei all seinem irdischen Glück und Reichthum Gott in allem von Herzen dient. Seine geschichtliche Existenz ist ebensowenig zu bezweifeln als jene der israelitischen Patriarchen; auch der Kern der von ihm erzählten Thatsachen ist als geschichtlich zu betrachten. Erst in seinen Reden und in jenen seiner Freunde beginnt des Dichters ausschmückende Thätigkeit.

Satan spottet vor dem Throne Gottes über die Heiligkeit Jobs. Gott überläßt seinen Diener nun einer schweren Prüfung, die im Verlust aller äußern Glücksgüter besteht. Job geht siegreich aus der Prüfung hervor und Satan fordert zu einer zweiten heraus. Auch diese läßt Gott zu. Job wird an Leib und Gesundheit geschlagen, von allen verlassen, den furchtbarsten Schmerzen preisgegeben. Ihn zu trösten, nahen nun seine drei Freunde Eliphaz, Baldad und Sophar; doch der Anblick seiner Leiden ist so überwältigend, daß sie sieben Tage schweigend bei ihm trauern. Dann erhebt Job selbst das Wort zum erschütterndsten Klageruf, er flucht dem Tage seiner Geburt, er wünscht sich den Tod herbei, er stellt in der Fülle

[1] Vgl. G. Gietmann, Parzival. Faust, Job und einige verwandte Dichtungen (Klassische Dichter und Dichtungen II., Freiburg i. Br. 1887) S. 449 ff. 487—802.

Digitized by Google

seines Schmerzes die Frage, warum ihn denn Gott geschaffen, um so Entsetzliches zu erdulden. Daran knüpft sich nun das Wechselgespräch, das sich von ruhig feierlichem Anfang in drei Hauptstadien oder Scenen zu immer stärkerem Pathos erhebt. Eliphaz will seinen Freund Job damit trösten, daß er behauptet, Gott lasse nur den Sünder zu Grunde gehen, Job selbst sei nicht rein und solle sich deshalb an Gott wenden, um Rettung zu erlangen. Da Job diesen Trost von sich weist und sich in neuen schmerzlichen Klagen ergeht, tadelt ihn Baldad noch schärfer und sucht die Anschauung des Eliphaz durch Beispiele zu erhärten, daß nur Schuld der Grund so großen Leides sein könne. Job pocht nicht auf vollständige Unschuld, ist sich aber doch keiner Vergehungen bewußt, durch die er verdient hätte, mit den größten Frevlern auf eine Stufe gestellt zu werden. Hierüber bricht Sophar in noch heftigern Tadel aus, als ob Job sich durch seine redliche Antwort einer Vermessenheit schuldig gemacht hätte. Ernst und würdig verweist Job den Freunden ihre unbegründeten Vorwürfe und wendet sich dann voll Vertrauen an Gott, betheuernd, daß er durch seine Sünden eine so große Heimsuchung nicht verdient habe.

Die drei Freunde verstehen diese Antwort nicht. Sie zürnen, daß Job sich ihren Anschauungen nicht gefangen gibt. Die Tröster werden zu leidenschaftlichen Anklägern. In gereiztem Tone tadelt Eliphaz jetzt den Job, daß er Gott durch angemaßte Selbstgerechtigkeit zum Kampf herausfordere; Baldad klagt ihn der Geschwätzigkeit an und droht ihm mit dem traurigen Lose eines unbußfertigen Sünders; noch erregter schildert ihm Sophar das Schicksal der Gottlosen und stellt ihm den wohlverdienten Untergang in Aussicht. So wird der beabsichtigte Trost zu neuem Leide; aber Job wankt nicht. Ruhig erklärt er den Freunden, daß Sündenschuld nicht der einzige Grund des Leidens ist, daß auch die Gottlosen oft hienieden nicht gestraft werden, daß selbst nach dem Tode ihr Andenken noch in Ehren steht.

Jetzt beginnt Eliphaz dem Freunde eine ganze Reihe von Vergehen aufzuzählen, durch die er sein Leiden verdient, worauf Job Gott zum Zeugen seiner Unschuld anruft. Baldad wagt seine Anschuldigungen nicht mehr zu wiederholen. Job behauptet das Feld, indem er abermals seine Unschuld betheuert und nachweist, das Unrichtige und Lückenhafte in der Anschauung seiner Freunde aber schlagend darthut. Damit ist er indes des Leides selbst noch nicht enthoben und so stellt er einen schmerzlichen Vergleich zwischen seinem einstigen Glück und seinem jetzigen Unglück an und zeigt im einzelnen, wie er nie jenen Sünden und Verirrungen gehuldigt, die solche Leiden als Rache und Strafe über ihn hätten herabbeschwören können.

Das ist der erste Theil. Elihu greift nun zum Wort, ein Zeuge der bisherigen Reden. Doch hat er mit Rücksicht auf seine Jugend bis dahin geschwiegen. Er gibt weder den drei Freunden ganz recht noch auch Job.

Digitized by Google

Auch er findet es tadelnswerth, daß Job sich völlig für unschuldig erklärt und sich so Gott zum Gegner gemacht hätte, und sucht darzuthun, daß Gott, wie durch Visionen und Botschaften, so auch durch Krankheit und Leiden die Menschen zu erziehen trachte, um sie zur Erkenntniß ihrer Fehler zu bringen und vom Bösen abzulenken. Ueber die Gerechtigkeit Gottes dürfe der Mensch nie den geringsten Zweifel hegen. Heiligkeit und Frömmigkeit seien nie umsonst, wenn sie ihren Lohn auch nicht unmittelbar fänden. Wie Gott die Sünder durch das Leiden zur Bekehrung führe, so bewahre, prüfe und schule er die Frommen durch das Leiden, und darum solle Job nicht über Gott richten wollen, sondern seine Unwissenheit über Gottes Wege bekennen.

Viermal unterbricht Elihu seine Rede und fordert Job zur Antwort auf. Job aber bleibt die Antwort schuldig. Der Auffassung Elihus vom Leiden weiß er nichts Triftiges entgegenzusetzen. Schuld und Sünde im Sinne der drei Freunde konnte er nicht auf sich lasten lassen, weil er sich derselben wirklich nicht bewußt war. Gegenüber der liebevollen Absicht Gottes, durch Leiden auch den Gerechten zu läutern, zu prüfen, zu erziehen und zu höherer Heiligkeit hinzuführen, verstummt er. In diesem Schweigen bezeugt er, mehr als durch die frühern Verwahrungen, seine echte, erprobte Unschuld und Gerechtigkeit.

Gott selbst tritt nun ein, doch nicht um vor Job die verschlungenen Fäden seiner Providenz zu entwirren, eine Lösung, die dem Jenseits vorbehalten ist, sondern ihn zur demüthigen Unterwerfung unter seinen Rathschluß zu ermahnen. Mit Gott darf der Mensch nicht rechten. Und jetzt schlägt die Dichtung wieder freudigere, herzerhebende Accorde an. In einem Schöpfungsbilde von erhabenster Großartigkeit zeichnet sie die Macht und Majestät Gottes.

Wer ist's, der da verdunkelt meinen Rath
Mit unverständlichen Worten?
So gürte wie ein Mann nun deine Lenden,
Ich will dich fragen, und du lehre mich.
Wo warst du, als ich gründete die Erde?
Verkünd' es, wenn du Einsicht hast!
Wer hat geordnet ihre Maße, daß du's wüßtest,
Und wer hat über sie die Meßschnur ausgespannt,
Auf was sind ihre Pfeiler eingesenkt,
Und wer hat ihren Eckstein wohl gelegt,
Beim Jubel aller Morgensterne,
Als alle Söhne Gottes jauchzten?

Wer hat das Meer mit Thüren eingeschlossen,
Als es hervorbrach aus dem Mutterschoße?
Wo ich Gewölk zu seinem Kleide machte
Und Finsterniß zu seiner Windel,

Digitized by

Und meine Grenze ihm beſtimmte
Und Riegel ihm und Thüren ſetzte,
Und ſprach: Bis hierher darfſt du kommen und nicht weiter,
Hier ſei ein Ziel geſetzt dem Stolze deiner Wogen.

Haſt du, ſeitdem du lebſt, den Morgen je entboten
Und kund gethan der Morgenröthe ihre Stelle,
Daß ſie der Erde Säume faſſe
Und Frevler von ihr losgeſchüttelt werden?
Sie ändert ſich dann gleich der Siegelerde,
Es zeigen ſich wie ihr Gewand die Dinge.
Den Frevlern aber wird ihr Licht entzogen
Und ihnen der erhob'ne Arm zerbrochen.

Biſt du bis zu des Meeres Quellen je gekommen
Und haſt im tiefſten Grunde du gewandelt?
Sind dir des Todtenreiches Thore offen,
Und kannſt die Thore du des Todesſchattens ſehen?
Kannſt du der Erde Weiten überſchauen?
Verkünd' es, wenn du ganz ſie kennſt.
Wo iſt der Weg zum Aufenthalt des Lichtes?
Und Finſterniß, wo hat ſie ihre Stätte,
Daß du in ihr Gebiet ſie bringen könnteſt
Und daß die Pfade du zu ihrem Hauſe wüßteſt?
Du weißt es wohl; denn damals wurdeſt du geboren,
Und deiner Tage Zahl iſt groß.
Biſt du gekommen zu des Schnees Vorrathskammern
Und haſt des Hagels Vorrathskammern du geſehen,
Die ich mir ſpare für die Zeit der Noth
Und für den Tag des Kampfes und des Krieges?
Wo iſt der Weg, auf dem das Licht ſich theilet
Und ſich der Oſtwind übers Land verbreitet?
Wer theilt dem Regenguß Kanäle
Und ſeinen Weg dem Blitz und Donner zu,
Zu regnen auf ein menſchenleeres Land,
Auf eine Wüſte, welche unbewohnt,
Zu ſättigen die Oede und Verödung
Und zu befruchten Graſeſtriften?

Hat wohl der Regen einen Vater,
Und wer erzeugte denn des Thaues Tropfen?
Aus weſſen Schoß geht Eis hervor
Und Reif des Himmels, wer gebiert ihn?
Wie Stein verbergen ſich die Waſſer,
Der Fluthen Oberfläche wird gefeſſelt.
Knüpfſt du die Bande der Plejaden
Und löſeſt du die Feſſeln des Orions?
Führſt du hervor zur rechten Zeit die Krone
Und leiteſt du den Bär mit ſeinen Jungen?

Digitized by Google

Kennst du die Satzungen des Himmels
Und ordnest seine Herrschaft auf der Erde?[1]
— — — — — — — — — — — —
Gibst du dem Rosse seine Stärke
Und kleidest seinen Hals mit Zittern?
Machst du es hüpfen wie Heuschrecken?
Wie furchtbar ist sein prächtig Wiehern!
Es scharrt im Thal und freut sich seiner Kraft,
Es zieht hinaus, der Waffenrüstung zu.
Des Schreckens spottet es und fürchtet nichts,
Und wendet vor dem Schwerte sich nicht um.
Es klirrt der Köcher über ihm,
Des Speeres und der Lanze Flammen.
Mit Lärm und Toben schlürft es Boden,
Hält nicht mehr Stand, wenn die Trompete schallt.
Bei der Trompete ruft es: Hui!
Und riecht von Ferne schon den Krieg,
Der Fürsten Donner und das Schlachtgeschrei.

Schwingt sich durch deine Einsicht auf der Habicht
Und breitet seine Flügel nach dem Süden aus?
Fliegt wohl auf dein Geheiß der Adler hoch
Und bauet in die Höhe sich sein Nest?
Auf Felsen weilt und übernachtet er,
Auf Felsenriffen und Bergspitzen.
Von dort erspäht er seine Nahrung,
In weite Ferne schauen seine Augen.
Und seine Jungen schlürfen Blut,
Und wo Erschlag'ne sind, ist er[2].

Job gesteht demüthig, daß er unbedacht gesprochen, da er mit Gott rechten wollte. Und um ihm seine Kleinheit noch fühlbarer zu machen, schildert ihm Gott zwei der Ungeheuer, die er spielend geschaffen und die der Mensch nicht zu zähmen vermag, Behemoth und Leviathan, das Flußpferd und das Krokodil. Es sind zwei Naturbilder von hinreißender poetischer Kraft und Anschaulichkeit.

Sieh doch das Nilpferd an, das ich gemacht mit dir.
Es frißt dem Rinde gleich das Gras.
Sieh an doch seine Kraft in seinen Lenden
Und seine Stärke in den Muskeln seines Bauchs.
Es beugt wie eine Ceder seinen Schweif,
Die Nerven seiner Lenden sind verschlungen.
Es gleichet eh'rnen Röhren sein Gebein,
Und seine Knochen sind wie Eichenstäbe.

[1] Job 38, 2—33. Uebers. von B. Welte, Das Buch Job (Freiburg i. Br. 1846), S. 360—369.

[2] Job 39, 19—30. Uebers. von B. Welte a. a. O. S. 376—379.

Digitized by Google

Das erſte iſt's von Gottes Werken,
Sein Schöpfer ſelbſt gab ihm ſein Schwert.
Denn Futter tragen ihm die Berge,
Und alles Wild des Feldes ſpielet dort.
Es legt ſich unter Lotosbüſchen
Und im Verſteck von Rohr und Schilf.
Es flechten Lotosbüſche ſeinen Schatten,
Und es umgeben es des Baches Weiden.
Sieh! mächtig ſchwillt der Strom; es zittert nicht,
Bleibt ruhig, wenn ihm auch ins Maul ein Jordan dringt.
Kann man vor ſeinen Augen es ergreifen,
Mit Stricken ſeine Naſe ihm durchbohren?

Kannſt du das Krokodil mit einem Angel ziehen
Und mit dem Seile niederhalten ſeine Zunge?
Kannſt Binſen du in ſeine Naſe legen
Und einen Ring ihm durch die Kiefer bohren?
Wird es wohl viel zu dir um Gnade flehen
Und ſchmeichelhafte Worte an dich richten?
Wird es ein Bündniß mit dir ſchließen,
Und du auf ewig es zum Sklaven nehmen?
Kannſt du mit ihm wie mit dem Vogel ſpielen,
Anbinden es für deine Mädchen?
Und handeln die Genoſſen über ihm,
Vertheilen ſie es an die Kananiten?
Füllſt du wohl mit Geſchoſſen ſeine Haut
Und ſeinen Kopf mit Fiſcherhaken? [1]

Job anerkennt die unerforſchliche Macht und Weisheit des Schöpfers und ſeine eigene Unwiſſenheit und bittet demüthig um Verzeihung.

Im Epilog tadelt Gott dann die drei Freunde, daß ſie nicht recht von ſeinem Diener Job geſprochen, mahnt ſie zur Buße und gibt Job Leben, Geſundheit und ſein ganzes irdiſches Glück wieder zurück [2].

Als die höchſte und zarteſte Blüthe althebräiſcher Poeſie gilt mit Recht das von König Salomon verfaßte Hohelied oder Lied der Lieder (Schir haschschirim). Nach dem übereinſtimmenden Zeugniß der Synagoge und ihrer hervorragenden Lehrer (wie Rabbi Akiba und Aben Esra) und der chriſtlichen Ueberlieferung ſchildert es in allegoriſch-myſtiſcher Weiſe die Liebe des

[1] Job 41, 15—31. Ueberſ. von B. Welte a. a. O. S. 382—387.

[2] Die katholiſche Literatur über das Buch Job verzeichnet bei *R. Cornely* l. c. II, 2, 71—75. Hervorragende neuere Erklärungen von Pariſi (Palermo 1842), Le Hir (Paris 1873), Pierik (Gulpen 1881), Knabenbauer (Parisiis 1885), Leſêtre (Paris 1886). Deutſche Ueberſetzungen von H. Zſchokke (Wien 1875), B. Welte (Freiburg i. Br. 1849), H. Hayd (München 1859), G. Bickell (Wien 1894). Eine treffliche äſthetiſche Würdigung des Buches bei G. Gietmann, Parzival, Fauſt, Job und einige verwandte Dichtungen (Freiburg i. Br. 1887), S. 556—679.

Digitized by Google

Erlösers zu seiner Braut, der Kirche, wobei eine secundäre mystische Deutung auf die einzelne Gott liebende Seele und ganz besonders auf die allerseligste Jungfrau, die Mutter des Erlösers, nicht ausgeschlossen ist. Der Grundgedanke dieser Allegorie, die Vergleichung des Bundes zwischen Gott und Israel mit bräutlicher Liebe und ehelicher Lebensgemeinschaft, zieht sich als eine der leitenden Ideen durch das ganze Alte Testament, von den Büchern Moses bis zu den letzten Propheten, und Christus selbst hat sich als den Bräutigam bezeichnet, in welchem dieser heilige Liebesbund erst seine volle Verwirklichung gefunden hat. Schon durch die Schwierigkeit der Sprache, mehr noch durch den vielfach dunkeln Sinn der Allegorie dem Verständniß der ersten besten kaum zugänglich, hat es von den ältesten Zeiten an gerade die hervorragendsten Lehrer des mystischen Lebens am meisten beschäftigt und ist namentlich im Mittelalter zum Kern einer weitschichtigen Erklärungsliteratur geworden. Schon zwischen den Jahren 1059—1063 hat Abt Williram zu Ebersberg es ins Deutsche übersetzt und mit deutschen Erklärungen versehen[1]. Aus ihm ist zu gutem Theil der religiöse Minnesang des Mittelalters emporgeblüht.

In der äußern Form hat die Dichtung den Charakter einer Ekloge, die zarte Stimmung eines Idylls. Bald spricht die Braut mit dem Bräutigam oder mit ihren Begleiterinnen, bald spricht der Bräutigam mit der Braut oder mit seinen Freunden. Bereits Origenes hat deshalb schon die dramatische Anlage hervorgehoben; doch würde man zu weit gehen, wenn man ein eigentliches Drama daraus machen wollte. Darauf hinzielende Versuche neuerer Erklärer haben zu den willkürlichsten und unwürdigsten Hypothesen geführt, die sich durch ihre romanhafte Willkür selber richten. Weit näher steht die Form, wie Lowth bemerkt, den Idyllen des Theokrit und Virgil. Der dramatische Wechselgesang aber ist nicht um einer Haupthandlung willen da, sondern nur um den lyrischen Gehalt zu vollerer und schönerer Entfaltung zu bringen. Dieser selbst aber liegt hier nicht in den Stimmungen irdischer Liebe, sondern in der reinsten, göttlichen Charitas, die weit über alles Geschaffene hinausfluthet und sich mit dem nüchternen Maßstab kleinlicher Buchstabenerklärung nicht messen läßt[2].

Zu ganz barocken Ergebnissen sind deshalb jene gelangt, welche, die poetische Natur des Buches nicht beachtend, aus jedem einzelnen Ausdruck

---

[1] Das hohe Lied übersetzt von Willeram, herausgeg. von Jos. Haupt. Wien 1864. — Williramś deutsche Paraphrase des hohen Liedes, herausgeg. von Jos. Seemüller. Straßburg 1878.

[2] Ueber die Erklärungsliteratur des Hohenliedes vgl. *R. Cornely* l. c. p. 201—210. — Neuere katholische Commentare von J. L. Hug (Freiburg i. Br. 1813), Kistemaker (Münster 1818), Schuler (Würzburg 1858), B. Schäfer (Münster 1876), Le Hir (Paris 1883), G. Gietmann (Parisiis 1890).

Digitized by Google

ein neues myſtiſches Geheimniß herausleſen wollten; völlig der heiligen Schriften unwürdig aber ſind natürlich alle Erklärungen, welche im Hohenliede nur das „ſchönſte aller Liebeslieder“ finden oder gar einen Salomoniſchen Roman daraus zu geſtalten verſuchten[1]. Nur reine göttliche Liebe kann den Quell der Poeſie erſchließen, der in dieſem Epithalamium verborgen iſt[2]. Sie iſt unzertrennlich mit dem Kreuze verknüpft, an welchem der göttliche Bräutigam ſein Leben für ſeine Braut gegeben und das erſt ganz und voll ſeinen Ruf beſtätigt:

„Stark wie der Tod iſt die Liebe,
Unerbittlich wie der Scheol ihr Eifer,
Ihre Flammen Feuerflammen und Lohe.
Viele Waſſer vermögen nicht auszulöſchen die Liebe,
Und Ströme ſie nicht zu überfluthen.
Gäbe auch ein Mann alle Habe ſeines Hauſes um die Liebe,
Wie nichts würde man jene achten.“

Das Buch „Eccleſiaſtes“, oder wie die hebräiſche Ueberſchrift eigentlich lautet: „Worte des Predigers, des Sohnes Davids, Königs in Jeruſalem“, iſt eigentlich der Hauptſache nach in Proſa geſchrieben; doch enthält es viele poetiſche Sprüche und längere, in poetiſchem Parallelismus gehaltene Stellen, die als didaktiſche Gedichte gelten können, und ſo wurde es den poetiſchen Büchern zugerechnet. Die Predigt verläuft auch nicht nach ſtreng theoretiſcher Form, ſondern in freier Art, und flicht der kraftvollen Ermahnung manche Gedanken und Betrachtungen ein, die nicht ſtreng dazu gehören. Trotz der Nüchternheit des Ausdrucks könnte man den erſten Theil doch als ein Lied auf die Vergänglichkeit und Nichtigkeit alles Irdiſchen bezeichnen, wie es einſchneidender wohl niemals niedergeſchrieben worden iſt. Satz für Satz erinnert, daß der Prediger, der weiſeſte der israelitiſchen Könige, aus allſeitiger Erfahrung, aus tiefſtem Herzensgrunde ſpricht. Das gibt den Worten eine erſchütternde Kraft. Wenn aber Renan und andere ſeine ernſte, faſt

[1] „Ich habe das Hohelied Salomons überſetzt, welches iſt die herrlichſte Sammlung Liebeslieder, die Gott erſchaffen,“ ſchrieb der junge Goethe im Taumel ſeines Lili-Romans (A. Baumgartner, Goethe I, 189 und Goethes Werke [Hempel] XXIII, 225), und dieſe Auffaſſung iſt für eine Menge Leute tonangebend geworden. Es lohnt ſich nicht, die willkürlichen Ueberſetzungen zu citiren, in welchen das Canticum gemäß dieſer Auffaſſung verdreht und meiſt auch verſtümmelt worden iſt. Den neueſten Verſuch, eine Operette daraus zu machen, lieferte Charles Bruſton, Profeſſor der proteſtantiſchen Theologie zu Montauban, auf dem Orientaliſten-Congreß zu Genf (1894): „Un ancien drame sémitique“ (Actes du Xme Congrès Internat. des Orientalistes III, 33—43. Leiden, Brill 1896). Profeſſor Bickell wies ihm nach, daß der einzige Vers, auf den ſich jene Auffaſſung ſtützen könnte (6, 12), dieſelbe entſchieden ausſchließt (ibid. p. 44).

[2] Cf. *Verdaguer*, Idilis y Cants mistichs (Barcelona 1885), Prolech. p. XI. XII.

traurige Stimmung peſſimiſtiſch gedeutet haben, haben ſie den zweiten Theil nicht genugſam beachtet, der die ſchönſten Lebensgrundſätze entwickelt, um in Zufriedenheit und wahrer Weisheit Gott zu dienen. Die ganze Ermahnung klingt in den herrlichen Satz aus, der eine durchaus vernünftige optimiſtiſche Anſchauung vorausſetzt: „Fürchte Gott und halte ſeine Gebote; denn das iſt der ganze Menſch, und alles, was geſchieht, zieht Gott vor ſeinen Richterſtuhl.“ [1]

Eine dritte, nachweislich von Salomon ſtammende Schrift iſt das „Buch der Sprichwörter“, eine didaktiſche Sammlung, welche in ihren erſten neun Abſchnitten längere Gedichte enthält, während die folgenden ſich aus den verſchiedenartigſten Sinnſprüchen zuſammenſetzen. An die erſte Sammlung reiht ſich (Kap. 25) ein kurzer Nachtrag von Sprüchen, die ebenfalls Salomon zugeſchrieben werden, aber erſt unter Ezechias geſammelt wurden, und noch drei kürzere Anhänge, von welchem der letzte in einem alphabetiſchen Liede (d. h. deſſen Verſe je mit einem andern Buchſtaben beginnen) das Lob einer wackern Frau beſingt. Dieſe ganze Spruchweisheit bezieht ſich der Hauptſache nach auf die gewöhnlichen Verhältniſſe des Lebens, entwickelt zumeiſt Grundſätze und Regeln, die ſich aus dem Naturgeſetze ableiten laſſen, und mahnt beſonders von den Hauptlaſtern ab, die im Judenthum wie im Heidenthum das Wohl des Einzelnen wie der Geſellſchaft bedrohten; doch iſt das alles nicht vom Standpunkte eines philoſophirenden Heiden, ſondern eines durch das Geſetz erleuchteten, glaubenstreuen Israeliten betrachtet, der von den Verheißungen ſeines Bundes mit Gott erfüllt iſt.

In erhabenſter Weiſe iſt (Kap. 8 und 9) die ewige Weisheit ſelbſt, der unerſchaffene Born aller Geſetze und aller menſchlichen Weisheit, geſchildert: [2]

Ich, die Weisheit, wohne bei Ueberlegung: und bin unter einſichtsvollen Erwägungen.
Furcht des Herren haſſet Böſes: Uebermuth und Stolz und böſen Weg und zweideutige Zunge verabſcheue ich.
Mein iſt Rath und Recht: mein iſt Klugheit, mein iſt Stärke.
Durch mich regieren Könige: und verordnen Geſetzgeber, was recht iſt.
Durch mich herrſchen Fürſten: und Gewalthaber entſcheiden Gerechtigkeit.
Ich liebe, die mich lieben: und welche früh erwachen zu mir, werden mich finden.
Bei mir iſt Reichthum und Ehre: herrliche Schätze und Gerechtigkeit.
Denn beſſer iſt mein Erträgniß als Gold und Edelſtein: und meine Erträgniſſe als auserleſenes Silber.
Auf den Wegen der Gerechtigkeit wandle ich: inmitten der Bahnen des Rechtes,
Um zu bereichern, die mich lieben: und ihre Schatzkammern zu füllen.

[1] Katholiſche Erklärungen zum Eccleſiaſtes von L. v. Eſſen (Schaffhauſen 1856), B. Schäfer (Freiburg i. Br. 1870), Gilly (Paris 1863), Rambouillet (Paris 1879), A. Motais (Paris 1876—1877), Vegni (Firenze 1871), G. Bickell (Innsbruck 1885), G. Gietmann (Parisiis 1890).

[2] Sprichw. 8, 12—36, überſetzt von Loch und Reiſchl.

Digitized by Google

Der Herr beſaß mich am Anfange ſeiner Wege: bevor er etwas bildete, vom Anfange an.
Von Ewigkeit her bin ich geſetzt, und von der Urzeit an, bevor die Erde ward.
Nicht waren noch die Tiefen, und ich war ſchon empfangen: noch nicht waren die Waſſerquellen hervorgebrochen,
Noch ſtanden nicht Berge von ſchwerer Laſt; eher als die Hügel ward ich geboren.
Noch hatte er die Erde nicht gemacht; und die Flüſſe und die Angeln des Erdkreiſes.
Als er bereitete den Himmel, war ich dabei: als er mit beſtimmtem Geſetze und Schranken umzog die Tiefen;
Als er die Lüfte oben feſtigte: und ausglich die Waſſerquellen;
Als er dem Meer ringsum gab ſeine Grenze; und Schranken ſetzte den Waſſern, daß ſie nicht überſchritten ihre Grenzen: als er einſetzte die Grundfeſten der Erde;
Da war ich bei ihm, alles ordnend, und ich freute mich an jedem Tage, ſpielend vor ihm allezeit;
Spielend auf dem Erdkreiſe: und meine Wonne iſt es, zu ſein mit den Menſchenkindern.
Nun alſo, Söhne, höret mich: glückſelig, die einhalten meine Wege!
Merket auf Zucht und ſeid weiſe: und verachtet ſie nicht.
Glückſelig der Menſch, der mich hört, und der wachet an meinem Thron Tag für Tag: und der acht hat an den Pfoſten meines Thores.
Wer mich gefunden, wird Leben finden: und Heil ſchöpfen vom Herrn.
Wer aber gegen mich ſündigt, verletzt ſeine Seele. Alle, die mich haſſen, lieben den Tod.

Weder bei Indern noch Perſern oder Griechen wird man eine ähnliche Stelle finden, in welcher göttliche und menſchliche Weisheit in ihrer Wechſelbeziehung ſo klar und wahr geſchildert iſt, mit ſolcher ſpeculativen Richtigkeit, ſolcher praktiſchen Kraft, ſolcher dichteriſchen Schönheit, ſo frei von Ueberſchätzung des menſchlichen Wiſſens, ſo frei von allem, was nach Wahnglauben, Götzendienſt und Fabelei ſchmeckt [1].

Viel Verwandtes mit dieſem Buche hat das „Buch der Weisheit", ſpäter, erſt unter den Ptolemäern, in griechiſcher Sprache für die in Aegypten weilenden Juden abgefaßt, doch mit Zuziehungen älterer Ueberlieferungen und Aufzeichnungen, welche ebenfalls wieder auf Salomon zurückgehen. Er ſelbſt wird im zweiten Theile redend eingeführt, verkündet in herrlichen Worten das Lob der Weisheit, erzählt ſeine Bemühungen um deren Erlangung und weiſt den Werth der Weisheit einerſeits an den Führungen des israelitiſchen Volkes, andererſeits an der Entartung der heidniſchen Aegypter und Kanaaniter durch den Götzendienſt nach, ſowie an den Strafgerichten, welche ihretwegen über ſie ergangen. Hier und ebenſo im erſten Theil wird der in göttlicher Offenbarung wurzelnden und in Heiligkeit des Lebens ſich bethätigenden Weisheit eine wahrhaft vernichtende Kritik der altheidniſchen Cultur gegenübergeſtellt, die, am Ewigen verzweifelnd, ſich in

[1] A. Rohling, Das Salomoniſche Spruchbuch (Mainz 1879). — *H. Lesêtre*, Le livre des Proverbes (Paris 1879).

Digitized by Google

ſchnödem Lebensgenuß entwürdigt, Wahrheit und Tugend verfolgt, aber in ſchmählichem Irrthum die menſchliche Vernunft mit Füßen tritt und ewigen Qualen entgegeneilt, während Leiden, Verfolgung und Tod der Gerechten ſich zum ſichern Triumphe geſtalten.

Während die übrigen Völker des Orients Salomons Charakter in den ungenießbarſten Fabeln entſtellt haben, führt er ſelbſt hier alles Wiſſen auf die unerſchaffene Weisheit zurück:

Und was immer iſt verborgen und unwahrnehmbar, erkundete ich: denn die Allkünſtlerin lehrte es mich, die Weisheit.

Denn in ihr iſt ein Geiſt, ein verſtändiger, heiliger, einfacher, vieltheiliger, feiner, beredter, beweglicher, unbefleckter, ſicherer, lieblicher, gutesliebender, ſcharfer, ungehemmter, wohlthätiger,

Menſchenfreundlicher, gütiger, feſter, verläſſiger, ſorgenfreier, allvermögender, allſchauender und alle Geiſter durchdringender, ein ſinniger, reiner, zarter.

Denn über jede Bewegung beweglicher iſt Weisheit: ſie dringt aber überall hin mittelſt ihrer Reinheit.

Denn ein Hauch iſt ſie der Kraft Gottes und ein Ausfluß des Lichtglanzes des allmächtigen Gottes: ſonnenrein, und deshalb reicht nichts Beflecktes an ſie heran.

Denn ſie iſt Abglanz ewigen Lichtes und ungetrübter Spiegel der Majeſtät Gottes, und Bild ſeiner Güte.

Und obgleich ſie iſt die Eine, vermag ſie alles, und in ſich bleibend, erneut ſie alles, und geht durch die Geſchlechtsfolgen über in heilige Seelen, bildet Freunde Gottes und Propheten;

Denn niemand liebt Gott außer derjenige, welcher mit der Weisheit zuſammenwohnt.

Denn ſie iſt ſchimmernder als die Sonne, und iſt über allem Reize der Sterne: mit dem Lichte zuſammengehalten, iſt ſie vorzüglicher.

Denn auf jenes folgt die Nacht: über die Weisheit aber obſiegt nicht das Böſe [1].

Nicht minder warm und beredt klingt das Lob der Weisheit auch in dem letzten der didaktiſchen Bücher, dem „Eccleſiaſticus“ oder der „Weisheit Jeſus, des Sohnes Sirach“, einer ausgedehnten Spruchſammlung, nach einer hebräiſchen Urſchrift unter Ptolemäus VII. Euergetes II. (170—117) ins Griechiſche überſetzt. Dieſe Spruchſammlung weiſt in Bezug auf Inhalt wie Anordnung die größte Aehnlichkeit und Verwandtſchaft mit den Sprichwörtern Salomons auf. Mag es ſich deshalb um eine Nachbildung der ältern Bücher handeln, ſo doch jedenfalls nicht um eine froſtige oder ſklaviſche Nachahmung. In reichſter Fülle, bald in Form von Gnomen und Räthſeln bald in ſinnigen Parabeln und Vergleichen, winden ſich die Sprüche friſch und lebendig zu einem wahrhaft neuen Kranze, der Geiſt und Herz gleichermaßen erquickt. Der poetiſche Parallelismus iſt wie in den Salomoniſchen Sprüchen mit kunſtvoller Genauigkeit durchgeführt. Verwandte Sprüche ſind überſichtlicher

[1] Weish. 7, 21—30, überſetzt von Loch und Reiſchl.

Digitized by Google

zuſammen gruppirt. Der Lehrgehalt iſt reicher und mannigfaltiger als in irgend einem der didaktiſchen Bücher[1]. Sie umfaſſen alle Seiten und Beziehungen eines gottgefälligen Lebens vom natürlichen wie übernatürlichen Geſichtspunkte aus. Mit Recht hat darum Rhabanus Maurus den Mainzer Erzbiſchof Otgar ermahnt, dieſe Sprüche häufig zu leſen und beſtändig zu betrachten[2]. Die ſchönſten Lebensvorſchriften der Stoiker nehmen ſich daneben ſehr lückenhaft, pedantiſch und hölzern aus.

Viertes Kapitel.

Israels Propheten.

Wunder und Weisſagungen waren von den älteſten Zeiten an die Kennzeichen und Beſtätigungsmittel, deren ſich Gott bediente, um heilige, auserleſene Männer als Boten ſeiner Offenbarung bei dem auserwählten Volke und bei der Menſchheit überhaupt zu legimitiren. Alle Verſuche des Rationalismus, dieſe bedeutſame Thatſache hinwegzudeuteln oder hinwegzuſtreiten, ſind mißglückt. Man hat nur die Wahl, ſich in ſkeptiſcher Genügſamkeit, mit Hintanſetzung aller Grundſätze hiſtoriſcher und kritiſcher Forſchung, in ein unabſehbares Netz der willkürlichſten, widerſprechendſten und abenteuerlichſten Hypotheſen zu verſtricken, oder aber mit der ernſten und gewiſſenhaften Kritik aller chriſtlichen Forſcher anzunehmen, daß das Volk Israel wirkliche Propheten beſeſſen hat und daß ihre Thätigkeit von der Theilung des Reiches an weſentlich miteingriff in die weitere Geſchichte und Entwicklung des heiligen Volkes. Damit ergibt ſich auch für die Literaturgeſchichte die Nothwendigkeit, die Schriften der Propheten nicht als agitatoriſche Gelegenheitsſchriften oder als phantaſievolle Träumereien oder als poetiſche Bearbeitung bereits erfüllter und vollendeter Thatſachen anzuſehen, wie es unter dem Einfluß der rationaliſtiſchen Bibelkritik leider vielfach geſchehen iſt, ſondern als wohlbeglaubigte, wahrhaft heilige und prophetiſche Schriften, von Gott ſelbſt inſpirirt und allen, die redlich nach Wahrheit ſtreben, zum untrüglichen Wahrzeichen gegeben, an dem ſie ſich über die meſſianiſchen Verheißungen, über Perſon, Ankunft und Lehre des verheißenen Meſſias mit voller Gewißheit verſichern können.

---

[1] J. A. Schmid, Das Buch der Weisheit überſetzt und erklärt (Wien 1858, 2. Aufl. 1865). — C. Gutberlet, Das Buch der Weisheit ꝛc. (Münſter 1874). — *H. Lesêtre*, Le livre de la Sagesse (Paris 1880); L'Ecclésiastique (Paris 1880).

[2] *Rhabani Mauri* Commentariorum in Ecclesiasticum libri decem Praefatio (*Migne* CIX, 763).

Die nächste Aufgabe der Propheten war allerdings an das Volk Israel gerichtet. Sie hatten die große Sendung der Patriarchen, des Moses, der Richter und theilweise auch diejenige der Könige fortzusetzen, d. h. den Bund Gottes mit seinem Volke aufrecht zu erhalten, die bereits erfolgten Offenbarungen zu bewahren, den Glauben daran zu stärken und neu zu beleben, Volk und Herrscher aus den Gefahren des Götzendienstes und der Sittenlosigkeit aufzurütteln, die Hoffnung und Erwartung eines Erlösers von Geschlecht zu Geschlecht neu zu kräftigen und immer deutlicher zu gestalten. So trat das Bild des Messias aus dunkeln Umrissen immer klarer hervor, und als er erschien, da war seine Geschichte in hundert Einzelheiten schon zum voraus geschrieben. Die guten Willens waren und ernst nach der Wahrheit forschten, konnten sich über seine Person nicht täuschen.

Die große Masse des Volkes, vielfach auch die Herrschenden, Könige und Priester, entsprachen selten der Huld, die Gott ihnen erwies. Sie brachen den heiligen, mit Gott eingegangenen Bund, wandten sich dem Götzendienst der benachbarten Reiche zu oder überschritten in zügellosem Weltleben die Gebote des Herrn. Das Amt der Propheten war deshalb ein hartes und dornenvolles. Sie wurden häufig selbst zu Vorbildern des Messias, den sein eigenes Volk verstieß. Es traf sie Widerspruch, Schmach und Verfolgung. Mehrere aus ihnen erlebten selbst die furchtbaren Katastrophen, die Gott zur Strafe über sein Volk verhängte und die sie ihm zum voraus ankündigen mußten.

Von zahlreichen Propheten sind uns keine Aufzeichnungen erhalten. Ihre Sendung beschränkte sich auf mündliche Predigt. Von den sechzehn, deren Schriften in den Canon des Alten Bundes übergegangen sind, werden vier: Isaias, Jeremias, Ezechiel und Daniel, als die großen Propheten hervorgehoben, die zwölf andern mit dem Namen der kleinern bezeichnet. Ueber einige von ihnen haben wir ebenso genaue historische Angaben als über viele spätere Schriftsteller von Hellas und Rom; ihr Charakter prägt sich theils in geschichtlichen Notizen, theils in ihren Prophetien selbst aus. Die vier großen Propheten gehören wie Moses, David und Salomon zu den hervorragendsten Gestalten der gesamten alten Literatur.

Isaias trat sein Amt im letzten Jahre des Königs Ozias von Juda (757 v. Chr.) an. Wahrscheinlich war er aus vornehmer Familie zu Jerusalem selbst — im Anfang der Regierung desselben Königs — geboren. Die Schönheit seiner Sprache und seines Stils läßt keinen Zweifel übrig, daß er eine sorgfältige, höhere Bildung genossen. Seine Erwählung zum Prophetenamt durch eine erhabene Vision hat er selbst geschildert:

„In dem Jahre, in welchem starb der König Ozias, sah ich den Herrn sitzen auf hohem und erhabenem Throne; und seine Schleppen erfüllten den Tempel.

Digitized by Google

Seraphim ſtanden auf ſelbem; je ſechs Flügel hatte ein jeglicher; mit zweien verhüllte er ſein Antlitz, und mit zweien verhüllte er ſeine Füße, und mit zweien flog er.

Und ſie riefen einer dem andern zu, und ſprachen: Heilig, heilig, heilig iſt der Herr Gott der Heerſcharen, voll iſt die ganze Erde ſeiner Herrlichkeit!

Da erbebten die Geſimſe der Schwellen ob der Stimme des Rufenden, und das Haus ward erfüllt mit Rauch.

Und ich ſprach: Wehe mir, weil ich verſtumme, und ein Mann ich bin unrein an Lippen, und in Mitte eines Volkes, welches unreine Lippen hat, wohne ich, und den König, den Herrn der Heerſcharen, ſchaute ich mit meinen Augen.

Da flog zu mir einer der Seraphim, und in ſeiner Hand war ein Glühſtein, den er mit einer Zange genommen hatte vom Altare.

Und er berührte meinen Mund und ſprach: Siehe, dies hat berührt deine Lippen, und hinweggenommen iſt deine Schuld, und deine Sünde wird geſühnet.

Und ich vernahm des Herrn Stimme, welcher ſprach: Wen ſoll ich ſenden? und wer wird uns gehen? Und ich ſagte: Hier bin ich, ſende mich!

Da ſprach er: Gehe und ſage dieſem Volke: Höret nur, höret und verſtehet nicht; ſehet nur, ſehet und erkennet nicht!

Verblende das Herz dieſes Volkes, und deſſen Ohren betäube, und ſeine Augen ſchließe, damit es nicht etwa ſehe mit ſeinen Augen, und mit ſeinen Ohren höre, und mit ſeinem Herzen erkenne, und es ſich bekehre, und ich es heile.

Da ſprach ich: Wie lange, Herr? Und er entgegnete: Bis daß verödet ſind Städte ohne Bewohner, und Häuſer ohne Menſchen, und das Land verlaſſen iſt als Wüſte;

Und entfernt hat der Herr die Menſchen, und groß iſt die Verlaſſenheit in Mitte des Landes.

Und noch iſt daſelbſt ein Zehntel, und es wird ſich bekehren, und wird ſich zeigen wie eine Terebinthe, und wie eine Eiche, welche ausbreitet ihre Aeſte; heiliger Same iſt das, was bleibet daſelbſt [1].

Die göttliche Erhabenheit der Sendung, die menſchliche Schwäche des Propheten, die himmliſche Läuterung und Stärkung, die ſchwere Laſt des Prophetenthums gegenüber einem von Irrthum und Leidenſchaft verblendeten Volke, die furchtbaren Strafgerichte, die dieſem drohen, das Feſthalten Gottes am Heilsplan der Erlöſung, die Rettung der Wenigen und die ſegensvolle Ausbreitung des Guten aus den noch gnadenreich erhaltenen unſcheinbaren Keimen, kurz, das ganze Prophetenthum in ſeinem Walten und Wirken iſt in dieſen wenigen Verſen grandios gezeichnet. Auch hier weht uns wieder eine gewaltige Poeſie an; doch nicht jene des gewöhnlichen Menſchenlebens, ſondern jene des Gottesreiches, das der Herr ſelbſt in die Menſchheit gepflanzt hat.

Ueber fünfzig Jahre, unter den Königen Ozias, Joatham (II.), Achaz und Ezechias, hat Iſaias ſeines hohen Amtes gewaltet; nach alter chriſtlicher Ueberlieferung ſtarb er unter dem König Manaſſes als Martyrer und Opfer ſeines Berufes. Es war ihm indes vergönnt, ſeine Lehrreden und Weis-

[1] Iſ. 6, 1—13. Nach Loch und Reiſchl.

Digitized by Google

ſagungen in ſchöner Ordnung zu einem abgerundeten Ganzen zu vereinigen, das ſchon die jüdiſchen Erklärer als „Troſtbuch" bezeichneten. Es zerfällt in zwei Haupttheile, von welchen der erſte (nach dem hl. Thomas von Aquin) „die Drohungen der göttlichen Gerechtigkeit über den Untergang der Sünder umfaßt, der zweite die Tröſtungen der göttlichen Barmherzigkeit im Wiederaufleben der Gerechten". Der erſte Theil gliedert ſich wieder in drei Gruppen von erſchütternden Drohungen und Mahnungen: die erſte bezieht ſich auf die Gefahren, welche dem Reiche Juda von ſeiten der Aſſyrer drohten, denen König Achaz ſich in dienſtgefälliger Politik angeſchloſſen hatte; die zweite auf die benachbarten heidniſchen Völker, das weltbeherrſchende Babylon, die kleinern Völker der Philiſter, Moabiter, Damascener, dann die Aethiopier und Aegypter und endlich wieder auf Babylon, Duma (Idumäa), Arabien, Jeruſalem und Tyrus, mit weiterem Ausblick auf das letzte Weltgericht; die dritte auf den Jeruſalem drohenden Krieg gegen Sennacherib, deſſen glücklichen Ausgang der Prophet zuletzt hiſtoriſch berichtet. Im zweiten Theil geht er zu den Großthaten über, welche die göttliche Barmherzigkeit zur Rettung ſeines Volkes und der Menſchheit zu wirken beabſichtigt, er ſchildert die Macht und Weisheit, welche Gott zur Erfüllung ſeiner Pläne zu Gebote ſteht, er verkündet den Sturz Babylons durch Cyrus den Perſer, die Befreiung des Volkes aus der Gefangenſchaft, die Erlöſung der Menſchheit durch den kommenden Meſſias, deſſen Leiden und Opfertod, das neue durch ihn gegründete Sion und den Triumph der Gnade und der Erlöſung über alle Sünden und Strafen Jeruſalems. „Sprechet zum Herzen Jeruſalems und rufet ihr zu, daß vollendet iſt ihre Mühſal, — nachgelaſſen ihre Miſſethat, — daß ſie doppeltes empfangen aus der Hand des Herrn für alle ihre Sünden" (40, 2)[1].

Die poetiſchen Vorzüge des Iſaias hat Lowth ſehr gut charakteriſirt: „Iſaias iſt ſo reich an allen Vorzügen, daß ſich in dieſer Art nichts Vollkommeneres denken läßt. Er iſt zugleich anmuthig und erhaben, kunſtreich und kraftvoll, ſowohl in Reichthum und Fülle wie in Gewalt und Würde bewundernswerth. In den Empfindungen herrſcht eine unbeſchreibliche Erhabenheit, Majeſtät, Göttlichkeit, in ſeinen Bildern die bezeichnendſte Originalität, Würde, Schönheit, Fruchtbarkeit, die gewählteſte Mannigfaltigkeit; in der Sprache eine außerordentliche Feinheit und bei ſo geheimnißvollem

[1] Katholiſche Ueberſetzungen und Erklärungen von P. Schegg (München 1850), A. Rohling (Münſter 1872), Le Hir (Paris 1877), Neteler (Münſter 1876), Trochon (Les Prophètes. Isaie. Paris 1878), J. Knabenbauer (Erklärung des Propheten Iſaias. Freiburg 1881. Comment. in Isaiam. 2 vol. Paris. 1887). Eine meiſterhafte Uebertragung in holländiſche Verſe lieferte *G. Jonckbloet* S. J., De Profetieën van Amos' Zoon. Amsterdam (Prachtausgabe 1888, Handausgabe 1889).

Digitized by Google

Stoff eine wunderbare Klarheit und Natürlichkeit; im poetiſchen Satzbau eine ſolche Süßigkeit, daß, wenn von der frühern Lieblichkeit und Anmuth der hebräiſchen Poeſie noch etwas übrig geblieben, es nach meiner Anſicht in den Aufzeichnungen des Iſaias enthalten iſt und am klarſten wahrgenommen werden kann. . . . Er zeichnet ſich auch ganz beſonders durch richtige Anordnung der Theile, gefällige Verbindung und Gruppirung des Stoffes aus, obwohl man hier immer mit dem prophetiſchen Drange rechnen muß, der ſich da und dort in plötzlichem Uebergang von dem Naheliegenden zum Entfernten, vom Menſchlichen zum Göttlichen entrafft." [1]

Eine Probe zu wählen wird ſchwer, da keine einzelne Stelle die reiche Abwechslung und Fülle wiedergibt. Von weltgeſchichtlicher Größe und Erhabenheit iſt die folgende Prophezeiung über den Fall der Stadt Babel, des Paris und London der alten Welt:

Wie iſt's zu Ende mit dem Zwingherrn jetzt,
Vorüber mit der Golderpreſſung!
Zerbrochen hat der Herr den Stab der Frevler,
Das Scepter, das die Völker ſchlug
Voll Grimm mit Schlägen ohne Maß und Zahl,
In Wuth ſie niedertrat und raſtlos hetzte.

Jetzt ruht und raſtet aus das Erdenrund;
Es jubelt und frohlockt.
Es freun ſich die Cypreſſen über dich,
Die Cedern Libanons:
„Seit du zur Raſt gegangen,
Naht keiner mit der Axt!"

Der Scheol fährt empor, da du erſcheinſt,
Stürmt dir entgegen, weckt die Schatten auf
Der Völkerhirten, und von ihren Thronen
Erheben aller Nationen Könige ſich
Und grüßen dich und rufen laut dir zu:
„Auch du biſt kraftlos jetzt, wie wir es ſind,
Uns gleich geworden!
Hinab ins Todtenreich ſank deine Pracht,
Sank deiner Harfen ſtolzer Siegeston,
Auf Würmern iſt das Lager dir gebettet,
Und Moder deckt dich zu."

Wie biſt vom Himmel nieder du geſtürzt,
Du Glanzgeſtirn, du Sohn der Morgenröthe,
Geſchleudert auf die Erde hin,
Der aus den Höh'n du einſt die Völker niederſtreckteſt,

[1] De sacra poësi Hebraeorum. Prael. 21, p. 241 sq. — Ueber die metriſchen Theile der Prophetie vgl. *G. Gietmann*, De re metrica Hebraeorum p. 59 sq., und *G. Bickell*, Carmina hebraica etc. p. 200 sq.

Digitized by Google

Der du, ja du, in deinem Herzen sprachst:
„Hoch zu des Himmels Höhen will ich steigen,
Und über Gottes Sterne bauen meinen Thron,
Hoch auf dem Götterberg mich niederlassen,
Im höchsten Norden,
Weit über Wolkenhöhen will ich fahren,
Dem Höchsten gleich sein" —
Jedoch ins Todtenreich wirst nieder du geschleudert,
Herunter in den tiefsten Pfuhl.

Und die dich sehen, starren voll Verwund'rung
Und schaun dich sinnend an:
„Ist das der Mann, vor dem die Erde bebte,
Vor dem die Königreiche zitterten,
Der weit das Erdenrund verwüstete,
Die Städte niederriß und die Gefang'nen
Nicht wieder ziehen ließ in ihre Heimat?" — —

Die Könige aller Nationen ruhn
In Ehren, jeglicher in seiner Gruft;
Du aber bist aus deinem Grab hinausgeschleudert
Wie ein verworfnes Mißgewächs,
Bedeckt mit Leichen von Erschlagenen,
Mit Schwertdurchbohrten, die mit Steingeröll
Man rasch hinunter in die Grube schaufelt — —
Wie ein zertretnes Aas.

Kein Theil wird dir an ihrer Grabesfeier,
Weil du dein Land verheert, dein Volk gemordet;
Der Frevler Namen soll verschollen bleiben
Auf ewiglich!
Zur Schlachtbank führet ihre Söhne nur
Um ihrer Väter Blutschuld willen,
Nicht sollen sie erheben sich und Land erobern,
Noch auch den Erdkreis neu mit Städten füllen.

Und ich will mich erheben wider sie,
So spricht Jehovah Zebaoth,
Ausrotten Babels letzten Rest und Stamm,
Schößling und Sprößling, spricht der Herr.
Zur Igelpfütze mach' ich's und zum Sumpf
Und feg' es mit dem Besen der Vertilgung fort,
So spricht Jehovah Zebaoth [1].

Jeremias, aus einem Priestergeschlechte zu Anathoth im Stamme Benjamin, wurde erst gegen Ende der Regierung des Königs Manasses geboren, unter welchem Isaias starb. Es waren traurige Zeiten, die sich unter dem folgenden Herrscher, Josias, wenig änderten. Im 13. Jahre dieses Königs ward Jeremias zum Prophetenamt berufen, das er vierzig Jahre lang in

[1] Is. 14, 4—23. Nach dem Hebräischen.

Digitized by Google

Wort und Schrift, in Tempel und Palaſt, an den Thoren der heiligen Stadt und in Privatwohnungen, auch im Kerker mit hingebendſter Treue verwaltete, „als eine umwallte Stadt und eine eiſerne Säule und eine eherne Mauer für die ganze Erde: für die Könige Judas und ſeine Fürſten und Prieſter und das geſamte Volk“. Unermüdlich ſtand er dem König Joſias in ſeinen Bemühungen bei, den Götzendienſt auszurotten und das Volk auf beſſere Wege zu bringen. Standhaft erhob er unter deſſen Nachfolgern Joachaz und Joakim, Joachin und Sedecias ſeine Stimme gegen den von neuem auflebenden Götzendienſt und gegen die in religiöſer wie nationaler Hinſicht verderbliche Politik dieſer Könige. Nur als es zu ſpät war, als die Kriegsmacht der Babylonier Jeruſalem bereits eingeſchloſſen hatte, um es nach zweijähriger Belagerung zu zerſtören, rief König Sedecias den Seher um ſeine Fürbitte bei Gott an. Auch jetzt aber folgte er ſeiner Mahnung nicht, ſondern überließ ihn zeitweilig dem Haſſe ſeiner Feinde, die ihn zweimal in die ſchrecklichſten Kerker warfen. Erſt Nabuchodonoſor gab dem Propheten nach der Einnahme Jeruſalems die Freiheit wieder. Da erklangen ſeine Lamentationen, das ergreifendſte Trauerlied, das je über eine eroberte und zerſtörte Weltſtadt geſungen worden iſt, der erhabenſte Klagegeſang der Kirche bis auf den heutigen Tag. Jeremias vermochte ſich von den Trümmern der heiligen Stadt nicht loszureißen. Er blieb dort mit dem Reſt der armen, hilfloſen Bevölkerung, die den Babyloniern zu elend war, um ſie in die Gefangenſchaft fortzuſchleppen. Er ſuchte die Aermſten zu tröſten und mahnte ſie, ſolange er konnte, ab, nach Aegypten auszuwandern; als ſie ihm aber nicht gehorchten, zog er mit ihnen und bot alles auf, ſie vor dem Abfall zum Götzendienſt zu bewahren. Wann und wo er geſtorben, iſt ungewiß. Nach der altchriſtlichen Tradition wurde er in Aegypten von abgefallenen Juden geſteinigt; nach einer jüdiſchen Ueberlieferung wurde er zuletzt als Gefangener nach Babylon geſchleppt und iſt dort geſtorben. Alles weiſt auf einen heldenmüthigen, unerſchrockenen Mann hin, der Gott und Wahrheit, ſein Volk und ſeine Religion mit unbeſieglicher Treue liebte.

Als Dichter hat Jeremias bei den Literaturkritikern nicht ſo hohes Lob geerntet wie Iſaias. Es wird ihm Breite, Wiederholung, eine weniger reine Sprache, Mattigkeit des Ausdrucks vorgeworfen. Dieſe Vorwürfe mildern ſich indes ſehr, wenn man ſeine Eigenart, ſeine herben Lebensſchickſale, die ſchwierigen Verhältniſſe, mit denen er zu kämpfen hatte, in Betracht zieht [1]. Bei aller Einfachheit und Leichtigkeit des Ausdrucks beſitzt

[1] *S. Hieron.*, Praef. in Ieremiam; an einer andern Stelle (Comment. in Ierem. VI. Prol., *Migne* XXIV, 900) ſagt er: Quantum in verbis simplex videtur et facilis, tantum in maiestate sensuum profundissimus est.

Digitized by Google

er, nach dem Urtheil des hl. Hieronymus, erhabene Majestät und Tiefe des Gedankens. Der schlichte, ungekünstelte Ausdruck, die gelegentliche Breite und manche Wiederholungen sind nur die Wirkung eines mächtig erregten, von tiefstem Schmerz durchwühlten Gemüthes und entbehren als solche ihrer Schönheit nicht. In vielen Stellen aber, besonders in den gewaltigen Weissagungen gegen die heidnischen Völker, erreicht er vollkommen die Erhabenheit des Isaias [1].

Ezechiel, der Sohn des Buzi, ebenfalls aus einem priesterlichen Geschlechte, gehört schon der Zeit des Exils an. Er wurde um 622 geboren, nur wenige Jahre nachdem Jeremias seine prophetische Sendung angetreten hatte. Als Nabuchodonosor 597 Jerusalem zum zweitenmal eroberte und den König Jechonias mit den Edelsten des Volkes nach Babylonien fortschleppte, traf auch Ezechiel das Los der Gefangenschaft und der Verbannung. Er ließ sich am Flusse Chobar in Mesopotamien nieder und lebte da unter seinen Verbannungsgenossen wenigstens 22 Jahre. Im fünften Jahre des Exils kam der Geist des Herrn über ihn in jener wundersamen Vision, welche als Symbolik der vier Evangelisten von der christlichen Kunst unzähligemal nachgebildet worden ist. Ueber Zeit und Art seines Todes ist nichts Sicheres berichtet.

Wie die Prophezeiungen des Isaias zerfallen auch die seinen in zwei Hauptgruppen: in der ersten hält er Gericht über das Volk Israel und über die es bedrängenden heidnischen Völker, in der zweiten tröstet er das schwergeprüfte Volk und verkündet ihm die Erbarmungen Gottes. Seine Sprache weist manche aramäischen Formen auf und ist deshalb weniger rein als diejenige anderer Propheten, was sich aus seinem Aufenthalt in Mesopotamien leicht erklärt. Die feine Anmuth des Isaias besitzt er nicht; aber „an Kraft, Leidenschaft, Wucht und Großartigkeit kommt ihm", wie Lowth meint, „kein anderer alttestamentlicher Schriftsteller gleich". Die sittliche Verderbniß des Volkes, den wider Gott begangenen Bundesbruch hat kein anderer so unnachsichtlich, mit so glühender Entrüstung, in so krassen Bildern und Ausdrücken gegeißelt. Seine Strafreden gehen durch Mark und Bein. Seine Schilderung der Wiederweckung Israels (Kap. 37) ist mit Titanenhand entworfen; so auch die Zeichnung des neuen Tempels, des neuen Gottesdienstes, der neuen Vertheilung des Gelobten Landes. Die Sicht in die fernste Zukunft des christlichen Gottesreiches umstrahlt das näher liegende Bild des wiedererstandenen Jerusalem mit apokalyptischem Dämmerlicht, und die archi-

[1] Katholische Erklärungen und Uebersetzungen von A. Scholz (Regensburg 1875. Würzburg 1880), Trochon (Paris 1878), L. Schneedorfer (Prag 1876), Reteler (Münster 1870), G. C. Mayer (Wien 1865), Knabenbauer (Parisiis 1889).

Digitized by Google

tektoniſchen Zahlen und Maße der Gottesſtadt verlieren ſich in einer myſtiſchen Pracht, die ſich hienieden nicht verwirklichen läßt. Iſaias gleicht einigermaßen Raphael, Ezechiel dem Michelangelo [1].

Von hoher dichteriſcher Schönheit iſt jene Viſion, in welcher Ezechiel den Fall von Tyrus ſchildert. Er zeichnet die Inſelſtadt, die das ſpätere Venedig an Großartigkeit übertraf, die gewaltigſte Handelsmetropole der damaligen Welt, unter dem Bilde eines Schiffes, zu deſſen Bau, Bemannung, Fahrt und Handelsthätigkeit ſich alle Völker die Hand reichen, das aber auf dem Höhepunkt ſeines Glanzes, vom Sturm erfaßt, für immer in den Tiefen des Meeres verſinkt.

Und es erging das Wort Jehovahs an mich alſo:
Und du, Menſchenſohn, erhebe über Tyrus ein Klagelied
Und ſprich zu Tyrus: Die du wohneſt an den Zugängen des Meeres,
Händlerin der Völker nach vielen Inſeln, ſo ſpricht Jehovah, der Herr:
Tyrus, du ſprichſt: Ich bin vollkommen an Schönheit.

Im Herzen der Meere iſt dein Gebiet;
Deine Bauleute haben deine Schönheit vollendet.
Aus Cypreſſen von Senir bauten ſie dir alles Doppelplankenwerk,
Cedern vom Libanon nahmen ſie, um einen Maſt auf dir zu errichten.
Aus Eichen von Baſan machten ſie deine Ruder,
Deine Bänke aus Elfenbein, in Buchsbaum gefaßt, von den Inſeln der Chittäer.
Buntgewirkter Byſſus aus Aegypten war dein Segel, dir als Banner zu dienen;
Blauer und rother Purpur von den Inſeln Eliſas war dein Deckgezelt.
Die Bewohner Sidons und Arvads waren deine Ruderer;
Deine Weiſen, Tyrus, die in dir weilten, deine Schiffsherrn.
Die Aelteſten und Weiſen Gebals waren bei dir, deine Lecke auszubeſſern;
Alle Schiffe des Meeres und ihre Seefahrer waren in dir, um deine Ware einzutauſchen.
Perſer und Lydier und Libyer waren Krieger in deinem Heere;
Schild und Helm hingen ſie in dir auf; ſie gaben dir Glanz.
Arvads Söhne und dein Heer beſetzten rings deine Mauern, Tapfre deine Thürme;
Ihre Schilde hingen ſie rings auf an deinen Mauern; ſie vollendeten deine Zier.

Tarſis verkehrte mit dir ob der Menge von allerlei Gütern;
Mit Silber, Eiſen, Zinn und Blei zahlten ſie deine Waren.
Javan, Tubal und Meſchech waren deine Händler;
Mit Menſchenſeelen und ehernen Geräthen trieben ſie Handelstauſch mit dir.
Vom Hauſe Thogarma zahlten ſie Roſſe, Reitpferde und Maulthiere für deine Waren.
Die Söhne Dedans waren deine Händler; viele Inſeln waren zum Verkehr dir bereit;

[1] Katholiſche Commentare von L. Reinke (Meſſian. Weisſagungen. Bd. IV. Gießen 1862), Bade (Chriſtologie des A. T. Bd. III. Münſter 1852), Knabenbauer (Parisiis 1890).

Digitized by Google

Elfenbeinhörner und Ebenholz brachten ſie dir als Zahlung.
Aram verkehrte mit dir ob der Menge deiner Erzeugniſſe;
Mit Karfunkel, rothem Purpur und buntgewirktem Zeug
Und Byſſus und Korallen und Rubinen zahlten ſie für deine Waren.
Juda und das Land Israel waren deine Händler;
Mit Weizen von Minnith und Backwerk und Honig,
Mit Oel und Balſam trieben ſie Tauſchhandel mit dir.
Damaskus verkehrte mit dir in der Menge deiner Erzeugniſſe,
Ob der Menge von allerlei Gütern, mit Wein von Chelbon und weißer Wolle.
Wedan und Javan aus Uſal gaben für deine Waren geſchmiedetes Eiſen,
Kaſſia und Kalmus war für deinen Tauſchhandel.
Dedan war deine Händlerin in Spreitdecken zum Reiten.
Arabien und alle Fürſten Kedars waren zum Verkehr mit dir zur Hand;
Lämmer, Widder und Böcke, damit handelten ſie mit dir.
Die Kaufleute von Seba und Ragma waren deine Kunden,
Mit allerlei köſtlichen Spezereien, Edelſteinen und Gold zahlten ſie deine Waren.
Haran und Kanneh und Eden, die Händler von Seba, Aſſur, Chilmad waren deine Kunden;
Sie waren deine Händler in Prachtgewändern, in purpurnen und buntgewirkten Mänteln.
Und in Schätzen von gezwirntem Garn, in gewundenen und feſten Schnüren für deine Waren.
Die Schiffe von Tarſis waren deine Karawanen,
Dein Handel und du wurdeſt angefüllt und herrlich im Herzen der Meere.

Auf großen Waſſern führten dich deine Ruderer —
Der Oſtwind zerbrach dich im Herzen der Meere.
Dein Reichthum und dein Abſatz,
Deine Tauſchwaren, deine Seeleute und deine Schiffer,
Die Ausbeſſerer deiner Lecke und die Händler deiner Waren
Und all deine Kriegsleute in dir, ſamt der ganzen Volksmenge in dir,
Fielen ins Herz der Meere am Tage deines Falles.
Ob des Schalles des Geſchreis deiner Schiffer erbeben die Plätze.
Und aus ihren Schiffen ſteigen alle Ruderer, Seeleute, Schiffer des Meeres,
Ans Land treten ſie
Und laſſen über dich vernehmen ihre Stimme und ſchreien bitterlich
Und bringen Staub auf ihre Häupter und beſtreuen ſich mit Aſche
Und ſcheren ſich deinetwegen kahl und gürten Sacktücher um
Und weinen über dich in Seelenbetrübniß bitterliche Klage.
Sie erheben über dich in ihrem Jammer ein Klagelied
Und klagen über dich: Wer iſt wie Tyrus? wie die Vernichtete inmitten des Meeres?
Da dein Abſatz hervorging aus den Meeren, ſättigteſt du viele Völker;
Mit der Menge deiner Güter und deiner Waren bereicherteſt du Könige der Erde.
Jetzt, da du geſcheitert biſt von den Meeren weg in die Tiefen des Waſſers,
Sind deine Waren und deine ganze Gemeinde in dir gefallen.
Alle Bewohner der Inſeln entſetzen ſich über dich
Und ihre Könige ſchaudern ſehr; ihre Angeſichter erzittern.
Die Händler unter den Völkern ziſchen über dich;
Zu Schrecken biſt du geworden und biſt auf ewig dahin.

Digitized by Google

Das glänzende Weltbild dieſer Herrin der Meere[1] zeichnet uns zugleich ein Volk, das, ganz verſunken in materielles Streben, Handel und Gewerbe, Genuß und Gewinn, trotz aller Pracht und Herrlichkeit der Nachwelt weder Schätze höherer Wiſſenſchaft zurückgelaſſen hat noch eine Literatur, wenn es auch, als Bindeglied des Völkerverkehrs, gerade durch ſeinen Welthandel die höchſte geiſtige Cultur hätte fördern können. Wahrhaft groß ſteht den gewaltigen Handelsfürſten Phöniciens das kleine Israel gegenüber, das auf dem ſtolzen Weltmarkt nur mit den beſcheidenſten Producten des Landbaues vertreten war, in deſſen Lehre aber die erhabenſte Auffaſſung der Weltgeſchichte ſich mit der ergreifendſten Poeſie vereinigte.

Daniel, der vierte der großen Propheten, gerieth ſchon in jugendlichem Alter in die Gefangenſchaft, als Nabuchodonoſor nach der Beſiegung des ägyptiſchen Königs Nechao bei Karkemiſch Jeruſalem zum erſtenmal eroberte. Die jüdiſchen Gefangenen wurden damals ziemlich milde behandelt: ſie erhielten als Koloniſten Wohnplätze in den günſtigſten Landſtrichen Babyloniens angewieſen. Auserleſene Jünglinge aus edeln Familien aber zog der babyloniſche Eroberer an ſeinen Hof und ließ ihnen die ſorgfältigſte Erziehung angedeihen. So geſchah es auch mit Daniel, der ſeinen Namen mit dem babyloniſchen Balat-ſu-uzur (Beltſchazzar; Vulg. Baltaſſar) vertauſchte. Er gelangte durch die Rettung der Suſanna zu hohem Anſehen bei ſeinen mit ihm verbannten Stammesgenoſſen. Auch bei den Babyloniern errang er ſich Achtung und Einfluß. Nabuchodonoſor übertrug ihm die Verwaltung der Provinz Babylon, ſetzte ihn über ſeine chaldäiſchen Hofgelehrten, erkannte den Gott Daniels als den höchſten aller Götter an und würdigte Daniel ſelbſt bis zu ſeinem Ende ſeines Vertrauens. Auch unter ſeinem Nachfolger Evilmerodach blieb er in Gunſt. Erſt unter deſſen Nachfolger Neriglíſſar ſcheint er aus ſeiner einflußreichen Stellung verdrängt worden zu ſein. Während der Perſer Cyrus Babylon belagerte, deutete Daniel dem Baltaſſar, Prinzen und Mitregenten des letzten Babylonierkönigs Nabonidus, die wunderſamen Zeichen, welche ihm den Sturz des Reiches verkündigten. Er war ein neunzigjähriger Greis, als der ſiegreiche Cyrus die Juden befreite und nach Paläſtina zurückkehren ließ. Er blieb in Babylon und unterſtützte hier die Intereſſen ſeiner Stammesgenoſſen. Das Jahr ſeines Todes iſt unbekannt. Die letzte ſeiner Viſionen wird ins dritte Jahr des Cyrus verlegt.

Die Aufzeichnungen Daniels ſind theils in hebräiſcher, theils in aramäiſcher Sprache geſchrieben. Er war beider Sprachen mächtig, ſtellt aber keine von beiden in voller Reinheit dar. Den hebräiſchen Abſchnitten ſind Aramäismen beigemiſcht, und umgekehrt. Im Weſentlichen des prophetiſchen Charakters iſt zwiſchen ihm und den andern Propheten kein Unterſchied.

---

[1] Ez. 27, 1—36. Nach dem Hebräiſchen; Ueberſ. von Keil.

Digitized by Google

Kleinere, unwesentliche Unterschiede sind in seiner Stellung am Hofe des fremden Eroberers, inmitten eines fremden, heidnischen Volkes und seiner alten Cultur, begründet. Sein Einfluß ruht auf der Deutung von Träumen, und so wird auch ihm selbst im Traume Offenbarung zu theil. Seine Visionen und Weissagungen aber bewegen sich nicht in dem engen Kreise der streng jüdischen Nationalitätsidee und ihrer Ausschließlichkeit, worin das wirkliche, geschichtliche Jerusalem stets als Mittelpunkt der Welt erscheint.

Daniel steht auf einer höhern, kosmopolitischen Warte. Er ist nicht bloß Prophet für Juda und Israel, sondern auch für die heidnischen Völker und Reiche. Die bisherigen Weltreiche gruppiren sich für ihn nicht um das bisherige jüdische Reich, sondern um das kommende messianische Reich, das in ihre Erbschaft tritt, um weit über ihre Territorialgrenzen hinaus die gesamte Erde zu umfassen. Die bisherige Vorstellung, daß der Alte Bund nicht bloß hergestellt werden, sondern auch mit all seinen gesetzlichen Einrichtungen für immer fortdauern sollte, erhebt er zu ihrer wirklichen, geistigen Bedeutung, der zufolge das alte Leviten- und Priesterthum mit den blutigen Opfern aufhören, eine neue geistigere Ordnung an ihre Stelle treten soll. Er gibt den vagen, leicht zu mißdeutenden Hoffnungen auf den Messias durch feste Zeitbestimmung einen deutlichern und sicherern Halt, verscheucht die irrige Vorstellung, als ob mit seinem Erscheinen schon die Glorie der Vollendung für Israel und für die Welt anbrechen sollte, und bereitet so jene Weissagungen vor, welche erst Johannes, der Prophet des Neuen Testamentes, in seiner Apokalypse den spätern Jahrhunderten eröffnen sollte.

Die Bedeutung Daniels liegt mehr in dem gewaltigen Stoff seiner weltumspannenden Visionen als in stilistischer Schönheit der Sprache und Darstellung. Selbst der ungläubige Lord Byron und nach ihm der noch skeptischere Heine haben indes gemerkt, daß das „Gastmahl Baltassars" doch ein wirkliches Stück Poesie ist, und haben versucht, es nachzuahmen. Ihre Gedichtlein verhalten sich aber zu dem Danielischen Texte wie ein Nippsächelchen aus Elfenbein zu den riesigen geflügelten Kolossen aus Ninive oder Babylon. Man muß sich in die Paläste der babylonischen Herrscher und der persischen Großkönige versetzen, um die überwältigende Majestät jener Poesie zu verstehen, welche in den Visionen des verbannten hebräischen Sehers liegt. Sie sind nicht nach dem Millimetermaß moderner Poetik geschrieben. Während aber die meiste moderne Poesie wohl kaum die Gluth des babylonischen Feuerofens ausgehalten hätte, schallt der Gesang der drei Jünglinge, der Genossen Daniels, noch heute fort in allen fünf Welttheilen.

Ueber Leben und Zeit der zwölf kleinern Propheten sind uns meist nur sehr dürftige Nachrichten erhalten. Ihre Thätigkeit vertheilt sich danach auf etwa drei Jahrhunderte, von Mitte des 8. bis Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr. Die drei ältesten fallen nämlich ungefähr in die Zeit des

Digitized by Google

Iſaias; der jüngſte, Malachias, ſcheint nach dem Inhalt ſeiner Prophetie ein Zeitgenoſſe des Esdras und Nehemias geweſen zu ſein, genauer aber läßt ſich die Zeit ſeines Wirkens nicht beſtimmen.

Von den drei älteſten zeichnet ſich Oſee durch klare Gruppirung des Stoffes und ſorgfältiges Innehalten des poetiſchen Parallelismus aus; er ſpringt aber häufig raſch von einem Bilde zum andern über, ſo daß die Verbindung undeutlich, der Sinn ſelbſt öfters dunkel wird. Die Annahme iſt wohl begründet, daß wir in ſeiner Prophetie nur einen gedrängten Auszug der vielen Reden vor uns haben, die er im Laufe von mehr als 40 Jahren an das Volk hielt. Joel, der wie Oſee um die Zeit des Königs Ozias wirkte, ſteht als Dichter wohl am nächſten an Iſaias und Habakuk, ſowohl was Klarheit und künſtleriſche Feinheit als Erhabenheit des Schwunges betrifft. Seine Prophetie beginnt mit einer der ſchönſten Naturbeſchreibungen, welche das Alte Teſtament enthält. Es iſt die Schilderung der Heuſchreckenplage, welche von einigen als rein hiſtoriſch, von andern als rein prophetiſch oder wenigſtens zugleich prophetiſch gedeutet wird.

Was übrig ließ die Raupe, fraß die Heuſchrecke, und was übrig ließ die Heuſchrecke, fraß der Käfer, und was übrig ließ der Käfer, fraß der Kornbrand.

Wachet auf, Trunkene, und weinet; und heulet alle, die ihr Wein trinket, ob der Süßigkeit, weil ſie entſchwunden iſt aus eurem Munde.

Denn ein Volk zog her über mein Land, ein tapferes und zahlloſes; ſeine Zähne ſind wie Löwenzähne, ſein Gebiß iſt wie eines jungen Leuen.

Es machte meinen Weingarten zur Wüſte und ſchälte ab meinen Feigenbaum; nackt zog es ihn aus und warf ihn nieder; weiß wurden ſeine Aeſte.

Wehklage gleich einer Jungfrau, angethan mit dem Bußſacke, um den Mann ihrer Jugend.

Entſchwunden iſt Opfer und Weinſpende aus dem Hauſe des Herrn; es trauern die Prieſter, die Diener des Herrn.

Verheert iſt das Land, es trauert der Boden; denn vernichtet iſt der Weizen, vertrocknet iſt der Wein, verſchmachtet das Oel.

Beſtürzt ſind die Ackersleute, es heulen die Winzer, ob des Weizens und der Gerſte, weil zu Grunde gegangen des Feldes Ernte.

Der Weinſtock iſt verloren und der Feigenbaum verſchmachtet, Granate und Palme und Apfelbaum und alle Bäume der Flur ſind verdorrt, ſo daß dahin iſt die Freude von den Menſchenkindern.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

Blaſet die Poſaune auf Sion, lärmet auf meinem heiligen Berge! erbeben ſollen alle Bewohner des Landes, weil kommt der Tag des Herrn, ja nahe iſt er,

Ein Tag der Finſterniß und des Dunkels, ein Tag des Gewölkes und des Sturmes; dem Morgen gleich ausgebreitet über die Berge iſt ein zahlreiches und ſtarkes Volk; ihm gleich war keines vom Anfange an und wird keines ſein nach ihm auf die Jahre von Geſchlecht zu Geſchlecht.

Vor ihm her iſt verzehrend Feuer und nach ihm ſengende Flamme; gleich einem Garten der Wonne iſt das Land vor ihm, und nach ihm Oede der Wüſte; und niemand iſt, der ihm entkomme.

Digitized by Google

Gleich dem Anſehen von Roſſen iſt ihr Anſehen, und wie Reiter, ſo rennen ſie.

Wie Getöſe von Wagen hüpfen ſie auf der Berge Gipfel, gleich dem Praſſeln der Feuerflamme, welche Stoppeln frißt, gleich einem gewaltigen Volke, das gerüſtet iſt zum Kampfe.

Angeſichts ſeiner ſind in Aengſten die Völker; das Antlitz aller wird gleich einem Topfe.

Gleich Helden laufen ſie, wie Kriegsleute erſteigen ſie die Mauer; alle gehen auf ihren Wegen und weichen nicht von ihren Pfaden.

Keiner drängt ſeinen Nächſten, alle gehen auf ihrer Bahn; ſogar auch durch die Fenſter fallen ſie ein und laſſen ſich nicht abweiſen.

Sie ziehen in die Stadt, laufen auf der Mauer, beſteigen die Häuſer; durch die Fenſter brechen ſie ein wie ein Dieb.

Vor ihm erbebt die Erde, erzittern die Himmel; Sonne und Mond verdunkeln ſich, und die Sterne ziehen zurück ihren Glanz.

Und der Herr erhebt ſeine Stimme vor dem Angeſichte ſeines Heeres, denn ſehr groß iſt ſein Heerlager, ja gewaltig und vollziehend ſein Wort; denn groß iſt der Tag des Herrn und furchtbar überaus, und wer wird ihn überſtehen?[1]

Viele Wendungen weiſen deutlich genug darauf hin, daß es ſich hier nicht um eine bloße poetiſche Naturſchilderung handelt. In dem Bilde der Verwüſtung, welche die Schwärme der Heuſchrecken anrichten, erſchaut der Seher ein Bild der noch viel ſchrecklichern Verheerung, welche ſeinem Volke von den gewaffneten Schwärmen fremder Eroberungsheere bevorſteht, und dieſe ſchrecklichen Heimſuchungen hinwieder ſind nur ein Vorſpiel für den „Tag des Herrn", d. h. den Tag des Gerichtes, der alle Völker bedroht und der alle ausnahmlos zur Buße mahnt. Dieſe Durchdringung von Bild und Gegenbild mit der dreifachen Perſpective, die von der nächſten Zukunft über fernere Strafgerichte bis ans Ende der Zeiten hinausragt, verleiht der markigen Zeichnung erſt ihre volle Kraft und erhabene Größe. Die Natur wird dem Dichter zum Spiegel der Geſchichte, und in Geſchichte wie Natur bleibt ſein Blick auf den Ewigen gerichtet, in dem allein alles ſeine höhere Einheit findet.

Amos, der Hirt von Thekue (im Stamme Zabulon), wurde aus der Mitte ſeiner Schaf- und Ziegenherden zum hohen Amte des Propheten berufen. In ſeiner Prophetie finden ſich freundliche Anklänge an ſeinen frühern ſchlichten Stand. Während der hl. Hieronymus feinere Bildung an ihm vermißte, ſprach ſich ſchon der hl. Auguſtinus begeiſtert aus über ſeine nicht künſtlich angelernte, ſondern aus himmliſcher Erleuchtung ſtammende Beredſamkeit, „die in der That durch das einfache, klare Gefüge der Sätze und eine unvergleichliche Miſchung von Kraft und Milde das Gemüth feſſelt, die Phantaſie erleuchtet und den Willen mit gewaltigen Eindrücken der Furcht ſowohl als auch der Hoffnung anregt und beherrſcht". Seine Prophetie klingt in ein liebliches Idyll aus:

---

[1] Joel 1, 4 bis 2, 11. Ueberſ. von Loch und Reiſchl.

Digitized by Google

Siehe, Tage kommen, ſpricht der Herr, da ſich anreihen wird der Pflüger an den Schnitter und der Traubenkelterer an den Sämann, und träufeln werden die Berge Süßigkeit, und alle Höhen werden bebaut ſein.

Und ich werde heimführen die Gefangenen meines Volkes Israel, und ſie werden wieder bauen verödete Städte und darin wohnen und werden Weingärten pflanzen und trinken deren Wein, und werden Gärten anlegen und eſſen deren Früchte.

Und ich pflanze ſie auf ihren Boden und reiße ſie fürder nimmer aus ihrem Lande, das ich ihnen gegeben, ſpricht der Herr, dein Gott [1].

Von Abdias liegt nur eine kurze Weisſagung wider die Idumäer vor, ungefähr aus derſelben Zeit wie die drei eben genannten Propheten. Das Buch Jonas iſt ſeiner äußern Geſtalt nach eigentlich hiſtoriſch; prophetiſch wird es erſt durch die typiſche Vorbildlichkeit der Schickſale des Propheten, welche Chriſtus ſelbſt auf ſeine Auferſtehung bezog. Wie Iſaias, ſo iſt auch Michäas vorwiegend ein Prophet des Troſtes, er gleicht ihm auch in Reinheit, Schönheit und Bilderreichthum der Sprache, iſt indes mitunter gedrängter und weniger leicht verſtändlich.

Unter den übrigen nehmen in Bezug auf dichteriſche Vollendung Nahum und Habakuk die erſte Stelle ein. Beide fallen in die Zeit des Königs Manaſſes, die Weisſagung des Nahum etwa in das Jahr 664. „Von den ſämtlichen kleinern Propheten", ſagt Lowth, „dürfte keiner die Erhabenheit, Gluth und Kühnheit des Nahum erreichen. Seine Prophetie iſt überdies ein völlig abgerundetes Gedicht; der Eingang iſt herrlich und voll Majeſtät; die Vorbereitung zum Untergange Ninives und der Untergang ſelbſt wird in den glühendſten Farben geſchildert, mit wunderbarer Anſchaulichkeit und Kraft." Cornely beſtätigt dieſes Urtheil, fügt aber noch ein wichtiges Moment hinzu: „Wie keiner der kleinern Propheten Nahum an Erhabenheit und Kühnheit erreicht, ſo erreicht ihn auch keiner der bibliſchen Dichter in dramatiſcher Lebendigkeit der Darſtellung; gleich als ob er ſelbſt gegenwärtig wäre, redet er (in ſeiner Weisſagung über den Untergang Ninives) bald Ninive an bald Judäa, jetzt die fliehenden Aſſyrer, jetzt die die Stadt plündernden Feinde, jetzt führt er den Herrn ſelbſt redend ein, jetzt gibt er den Führern der Feinde oder den Aſſyrern das Wort."

Die Prophetie des Habakuk beſteht aus zwei Theilen; im erſten verkündet er in einem Zwiegeſpräch, das er ſelbſt mit Gott hält, den Juden die ihnen durch die Chaldäer drohende Strafe, den Chaldäern ihren Untergang; im zweiten aber wendet er ſich in einer herrlichen Dithyrambe an Gott und feiert zugleich ſeine Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Dieſes Gebet iſt eines der ſchönſten Denkmäler religiöſer Poeſie aller Länder und Zeiten.

[1] Amos 9, 13—15. Ueberſ. von Loch und Reiſchl.

Digitized by Google

Herr! ich habe gehört deine Kunde und fürchte mich. Herr! dein Werk, in Mitte der Jahre rufe es ins Leben. In Mitte der Jahre mache sie offenbar; indes du zürnest, wirst du des Erbarmens eingedenk sein.

Gott wird vom Süden her kommen und der Heilige vom Berge Pharan; es bedecket die Himmel seine Herrlichkeit, und seines Lobpreises voll wird die Erde.

Sein Aufglänzen wird sein wie Licht; Strahlen aus seinen Händen; darin verhüllt sich seine Stärke.

Vor ihm her gehet der Tod, und es ziehet aus der Verderber vor seinen Füßen.

Er stehet und mißt ab die Erde; blicket und löset Völker auf; und es zerbersten die Berge der Urzeit; einsinken die Hügel der Welt unter den Gängen seines ewigen Seins.

Unter dem Drucke sehe ich Aethiopiens Gezelte; es beben die Zeltdecken des Landes Madian.

Bist wider Ströme du ergrimmet, Herr? oder ist wider die Ströme dein Zürnen? oder wider das Meer dein Dräuen? Der du steigest auf deine Rosse, und deine Wagen sind Heil.

Wecken wirst du, wecken deinen Bogen, wegen der Schwüre an die Stämme, die du gesprochen hast. Ströme spaltest du der Erde;

Es sehen dich und zucken zusammen die Berge; Erguß von Wassern strömet nieder; die Tiefe gibt ihre Stimme, die Höhe hebt ihre Hände empor.

Sonne und Mond halten an in ihrer Behausung, beim Lichte deiner Pfeile, sie weichen bei dem Glanze deines blitzenden Speeres.

Im Grimme durchschreitest du die Erde; im Zorne machst du Völker erstarren.

Du ziehest aus zur Rettung deines Volkes, zur Rettung mit deinem Gesalbten.

Du schlägst ab das Haupt von dem Hause des Frevlers, legest bloß dessen Grund bis an den Hals.

Du fluchest seinen Scepterns, dem Haupte seiner Krieger, welche kommen wie der Sturm, mich zu zerstreuen; deren Freudengeschrei ist, wie dessen, der verzehret den Armen im Verstecke.

Du bahnest Weg in dem Meere deinen Rossen, im Schlamme großer Wasser.

Ich hörte es — und mein Leib erzittert; bei dem Rufe beben meine Lippen.

Vermorschen möge mein Gebein, und unter mir es wimmeln, daß ich ruhe an dem Tage der Trübsal, — daß ich hinanziehe zu unserm gegürteten Volke.

Denn der Feigenbaum wird nicht blühen und kein Trieb sein in den Weingärten. Täuschen wird des Oelbaums Ansatz, und die Ackerfluren werden nicht Nahrung geben. Entrissen ist das Schaf aus seiner Hürde, und nicht werden Rinder an den Krippen sein.

Doch ich — ich werde in dem Herrn mich freuen und frohlocken in Gott, meinem Heilande.

Gott der Herr ist meine Kraft und machet meine Füße wie die der Hirsche, und auf meinen Höhen läßt er, der Sieger, mich schreiten, singend in Psalmen [1].

Sophonias dämpft die glanzvollen Schilderungen, welche die andern Propheten von dem schließlichen Triumph des Messias entwerfen, durch die Erinnerung, daß zunächst Armut und Niedrigkeit seiner und seines Volkes harren. Seine maßvolle Darstellung ist klar und lebhaft, seine Sprache edel

[1] Hab. 3, 2—19. Uebers. von Loch und Reischl.

Digitized by Google

und gewählt, und frühere Weisſagungen, die er den ſeinigen einflicht, ſind mit denſelben ſo kunſtvoll verbunden, „daß ſie, wie ſchöne, glänzende Blumen auf einem dunkeln Raſen prangend, mit zur Vollendung des Ganzen gehören“ [1].

Aggäus, der erſte der nacherilischen Propheten, tröſtet die Erbauer des neuen Tempels durch die freudige Ankündigung, daß in dieſen Tempel der Menſchgewordene ſelbſt ſeinen Einzug halten werde, vorwiegend in ſchlichter, einfacher Rede, die ſich aber doch gelegentlich zu lebhafter Frageform und echt poetiſchem Schwung erhebt.

Die längere Prophetie des Zacharias, welche den Einzug Chriſti am Palmſonntag, den ſchnöden Preis ſeines Verraths, die ſchmähliche Flucht der Jünger und die Durchbohrung der Seite Chriſti am Kreuze (12, 10) zum voraus ankündigt, hat wegen ihrer dunkeln Symbolik den Auslegern viel zu ſchaffen gemacht, iſt aber reich an poetiſcher Schönheit und kommt durch Tiefe, Reichthum und Großartigkeit der majeſtätiſchen Erhabenheit des Iſaias vielfach nahe. Obwohl ſeine Sprache nicht frei von Chaldäismen, iſt ſie doch im ganzen rein und zeigt eine innige Vertrautheit mit den Schriften der frühern Zeit.

Malachias, der Herold des großen neuteſtamentlichen Opfers, das den Herrn auf der ganzen Erde vom Aufgang bis zum Niedergang verherrlichen ſoll, weiſt zu einer Zeit, wo das Volk ſchon allgemein chaldäiſch ſprach, noch die reine Sprache der ältern Zeit auf. Charakteriſtiſch für ihn iſt der Wechſel von Fragen und Antworten, der ſeine Predigt belebt und ihr eine zündende oratoriſche Wucht verleiht [2].

Der höchſte Triumph der Propheten war indes kein künſtleriſcher, ſondern ein religiöſer. Etwa 450 Jahre nachdem die Prophetie des Malachias verklungen war, etwa hundert Jahre nachdem das zweite Buch der Machabäer zum Abſchluß gelangte, ſtieg der Eingeborene des Vaters auf dieſe Erde nieder und erfüllte Zug um Zug das deutliche Bild, das die Propheten von ihm entworfen hatten. Anknüpfend an die Worte der alten Verheißungen, ward ſeiner gebenedeiten Mutter von dem Engel das große Geheimniß der Menſchwerdung angekündigt. Die Schriften des Alten Bundes ſind, ſoviel wir wiſſen, die einzige Leſung, die Literatur des Menſchgewordenen geweſen. Die Fragen und Antworten, die er als zwölfjähriger Knabe im Tempel an die Geſetzeslehrer richtete, können ſich kaum auf etwas anderes bezogen

[1] P. Schegg, Geſchichte der letzten Propheten S. 21.

[2] Ueber die kleinern Propheten vgl. P. Schegg, Geſchichte der letzten Propheten (Regensburg 1853); Derſ., Die kleinen Propheten, überſetzt und erklärt (ebd. 1854); B. Reteler, Gliederung der Bücher der zwölf Propheten (Münſter 1871); *Trochon*, Les petits Prophètes (Paris 1883); *J. Knabenbauer* S. J., Comment. in proph. min. 2 voll. (Parisiis 1886).

Digitized by Google

haben. Während ſeines öffentlichen Lehramtes hat er ſich unaufhörlich auf ſie berufen, und erfüllt, was ſie von ihm zum voraus verkündigten. Das letzte Wort des am Kreuze ſterbenden Erlöſers war ein Pſalmvers: „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geiſt!“ Der Lyrik der Pſalmen ward damit eine Bevorzugung zu theil, die keiner irdiſchen Poeſie je beſchieden werden ſollte. Das Liederbuch des Gottmenſchen iſt auch das liturgiſche Liederbuch ſeiner Kirche geworden.

Mit ſeiner glorreichen Auffahrt in den Himmel war indes der großartige Beruf der hebräiſchen Sprache erfüllt; ſie behielt ihren Werth nur als Zeugin der Vergangenheit. Die Predigt des erſten Pfingſtfeſtes erſcholl in den Sprachen aller Völker fern und nah, an die Parther, Meder, Aelamiten, die Bewohner von Meſopotamien, Judäa, Cappadocien, Pontus, Kleinaſien, Phrygien, Pamphylien, an die Aegypter, Libyer, Römer, an die Kreter und Araber. Das Chriſtenthum beſchränkte ſich nicht nur auf ein bevorzugtes Volk, ſondern hielt ſeinen Einzug ſofort in die Weltliteratur, um die getrennten Völker, Stämme und Sprachen in einer großen religiöſen Einheit zu verbrüdern. Wie indes die Vorbereitung des Erlöſers Jahrtauſende in Anſpruch genommen hatte, ſo vollzog ſich auch die Ausbreitung des Chriſtenthums nur langſam und ſtufenweiſe im Laufe der Jahrhunderte, weil Gott weder in das Walten der menſchlichen Freiheit noch in die natürliche Entwicklung der Menſchheit gewaltſam eingreifen wollte.

Fünftes Kapitel.

Babyloniſche und aſſyriſche Schriftdenkmäler.

Der bibliſche Bericht[1] weiſt uns auf das Land Sennaar, d. h. Babylonien, hin als auf das Land, wo die bisher vereinten Nachkommen Noes ſich nach verſchiedenen Völkern und Sprachen getheilt haben. Als Söhne Chams werden „Chus und Mesraim und Phuth und Chanaan“[2] genannt, als Sohn des Chus[3] Nimrod. „Der fing an zu ſein ein Gewaltiger auf Erden; und er war ein gewaltiger Jäger vor dem Herrn. Deshalb ging das Sprichwort aus: Wie Nimrod ein gewaltiger Jäger vor dem Herrn. Der Anfang aber ſeines Königthums war Babylon und Arach und Achad und Chalanne im Lande Sennaar. Von dieſem Lande ging aus Aſſur und baute Ninive und die Gaſſenſtadt und Chale, und Reſen zwiſchen Ninive und zwiſchen Chale. Dies iſt die große Stadt.“ In der Ebene von Sennaar

[1] 1 Moſ. 10, 10 und 11, 1—9. [2] Ebd. 10, 6. [3] Ebd. 10, 8.

Digitized by Google

verfielen die bis dahin vereinten Geſchlechter auf den übermüthigen Plan: „Auf, bauen wir uns eine Stadt und einen Thurm, deſſen Spitze bis an den Himmel ragt, und verherrlichen wir unſern Namen, ehe daß wir zerſtreut werden über alle Lande!“ Gott aber ſtieg hernieder, verwirrte ihre Sprache, ſo daß keiner mehr den andern verſtand, und vereitelte ſo ihr vermeſſenes Beginnen [1]. „Und ſo zerſtreute ſie der Herr von dort hinweg über alle Lande, und ſie hörten auf zu bauen die Stadt. Und darum nannte man deren Namen Babel; denn dort ward verwirrt die Sprache der ganzen Erde; und von dort weg zerſtreute ſie der Herr über alle Lande.“ [2]

Die Encyklopädiſten und zahlreiche Aufklärlinge nach ihnen haben dieſen Bericht gleich einer naiven Kinderfabel verachtet. Die in Meſopotamien ſeit 50 Jahren vorgenommenen Ausgrabungen haben jedoch mit jedem Jahrzehnt deutlicher den Werth jenes Berichtes dargethan, und die wiſſenſchaftliche Forſchung hat nicht bloß keine Widerſprüche dagegen aufgedeckt, ſondern ihn vielmehr Zug um Zug, wenigſtens mit großer Wahrſcheinlichkeit, beſtätigt, wenn auch die nur zu kleinem Theil durchwühlten Trümmerfelder der älteſten Rieſenſtädte manches Räthſel eher erſchwert als gelöſt haben. Unbeſtreitbar aber bezeugen ſie das Daſein einer uralten Cultur, die weder in linguiſtiſcher noch chronologiſcher und hiſtoriſcher Hinſicht mit der Bibel im Widerſpruch ſteht [3].

1. Sprache, Schrift und älteſte Nachrichten.

Zu den wichtigſten Momenten dieſer Cultur gehört eine Sprache und Schrift, mit deren Alter ſich nur die alten Denkmäler Aegyptens vergleichen

---

[1] 1 Moſ. 11, 8. 9.

[2] *Fr. de Hummelauer*, Comment. in Genesin (Paris. 1895) p. 285 sqq.

[3] Eb. Schrader, Die Keilinſchriften und das Alte Teſtament. 2. Aufl. Gießen 1893. — *Gius. Brunengo*, L' Impero di Babilonia e di Ninive. 2 voll. Prato 1885. — *Basil. T. A. Evetts*, New Light on the Bible and the Holy Land. London 1892. — E. Hommel, Geſchichte Babyloniens und Aſſyriens. Berlin 1885. — *F. Vigouroux*, Manuel biblique. 3e éd. Paris 1882—1883. — C. P. Tiele, Babyloniſch-aſſyriſche Geſchichte. Gotha 1886. — Fr. Kaulen, Aſſyrien und Babylonien nach den neueſten Entdeckungen. 4. Aufl. Freiburg 1891, worin ein gutes, chronologiſch geordnetes Literaturverzeichniß ſich findet. Die umfaſſendſten und zuverläſſigſten Literaturangaben bietet Dr. Karl Bezold, Kurzgefaßter Ueberblick über die babyloniſch-aſſyriſche Literatur (Leipzig 1886), fortgeſetzt in ſeiner „Zeitſchrift für Aſſyriologie“ (Weimar, Emil Felber), von der jetzt der 11. Band (1896) vorliegt. Noch ausführlicher iſt der Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Kouyunjik Collection of the British Museum by *C. Bezold*, printed by order of the Trustees. 4 voll. 4°. London 1889—1896. Nur durch dieſen Katalog iſt der Inhalt der ſogen. Bibliothek Aſſurbanipals endlich nach 40 Jahren zerſplitterter Einzelpublicationen zum erſtenmal bekannt geworden.

Digitized by Google

laſſen. Die Sprache, durch den Fleiß zahlreicher Forſcher heute im weſentlichen erſchloſſen, lexikographiſch wie grammatiſch bearbeitet, ſtellt einen ſelbſtändigen Zweig der ſemitiſchen Sprachfamilie dar. Sie iſt auf den aſſyriſchen und babyloniſchen Inſchriften nicht völlig gleich, wird aber der Kürze wegen einfach die aſſyriſche genannt. Die Schrift, erſt von den Babyloniern angewandt, von ihnen dann zu den Aſſyriern gelangt, iſt nicht ſemitiſchen Urſprungs, ſondern von einem andern Volksſtamme herübergenommen, deſſen Sprache wohl am beſten an das Aegyptiſche angereiht werden kann. Sie wird von den meiſten akkadiſch genannt, von einigen auch ſumeriſch. Ob der Name Sumir urſprünglich den ſüdlichen Theil, Akkad den nördlichen des alten Babyloniens bezeichnete, iſt ungewiß, obwohl die älteſten Könige ſowie auch ſpätere aſſyriſche Herrſcher auf den Keilinſchriften ſich „Könige von Sumir und Akkad“ nennen. Die Schrift war anfänglich ideographiſch, und zwar hieroglyphiſch, d. h. ſie bezeichnete die Idee oder deren ſinnliches Bild, nicht den Laut; ſpäter aber wurden die Bilderzeichen mit einem dreikantig zugeſpitzten Griffel auf weichen Thon geſchrieben und erhielten dadurch die Form der Keilſchriftzeichen; dieſe aber wurden nun auch als Silbenzeichen für den betreffenden Laut angewandt. Die Babylonier nahmen die fremden Schriftzüge in dieſer doppelten Anwendung herüber, einmal als Ideogramm, das ſie aber nach ihrer eigenen Sprache ausſprachen, dann auch als Silbenzeichen nach ſeinem urſprünglichen Lautwerth. Die letztere Anwendung iſt die bei weitem häufigere. An der Sonne getrocknet und im Feuer gebrannt, wurden die Täfelchen hart und konnten wie die mit dem Meißel in Stein eingehauenen Inſchriften Jahrhunderte und Jahrtauſende überdauern.

Viele Tauſende ſolcher Täfelchen ſind heute in den Bibliotheken und Muſeen Europas, beſonders im Britiſh Muſeum zu London, vereint; viele Hunderte ſind durch Facſimile, Druck und Phototypie vervielfältigt, auch überſetzt, erklärt und für hiſtoriſche Zwecke verwerthet worden. Ueberreſte rieſiger Bauten, großartige Bildwerke und zahlreiche Erzeugniſſe der Kleinkunſt ſind aus dem Schutt der Jahrtauſende hervorgetreten und beleuchten, gleichſam als Illuſtration zu den keilinſchriftlichen Texten, die Kunſt- und Culturgeſchichte jener weit entlegenen Zeiten. Doch ſind unzweifelhaft die Ruinenfelder von Khorſabad, Kuyundſchik (Ninive), Nimrud, Hillah (Babylon), Borſippa, Birs Nimrud, Mukayyar oder Mughair (Ur), Warka (Erech) u. ſ. w. noch lange nicht erſchöpft. Die Sammlungen, welche ſich in den Paläſten der aſſyriſchen und babyloniſchen Herrſcher fanden, ſind nur zum Theil, in wirrer Unordnung, vielfach beſchädigt, nach Europa gelangt. Von den erhaltenen Täfelchen ſind die meiſten abgebrochen, verletzt, an vielen Stellen ſchwer leſerlich oder ganz unleſerlich geworden. Von größern Werken oder Sammlungen liegen nur Fragmente vor, und bei weitem die meiſten, auch

Digitized by

kleinern Inſchriften haben Lücken oder Stellen, die ſich nicht mehr entziffern laſſen. Nur cum grano salis, d. h. in einem noch ſehr eng begrenzten Sinn, kann man von aſſyriſch-babyloniſcher Proſa und Poeſie, Epik und Lyrik, Bibliotheken und Literatur überhaupt reden.

Bei weitem die größte Maſſe der bis jetzt entzifferten Steininſchriften und Täfelchen gehört dem Gebiete der officiellen und privaten, geſchäftlichen oder wiſſenſchaftlichen Alltagsproſa an, bietet weder Poeſie noch proſaiſche Darſtellung von höherem künſtleriſchen Charakter, iſt aber für das Studium der Geſchichte von unſchätzbarem Werth.

Nach der Bibel vollzog ſich die erſte Staatenbildung in den großen Flußebenen des Euphrat und Tigris, als, Aegypten abgerechnet, die übrige Welt noch in patriarchalem oder halb barbariſchem Zuſtand ſich befand. Nimrod, der Enkel Chams, ſo heißt es da, gründete Babel, Arach (Erech), Achad (Akkad) und Chalanne (Kalneh), im Lande Sennaar, und Aſſur zog aus demſelben Lande aus und gründete Ninive, Rechoboth und Chale (Kalach) und Reſen zwiſchen Ninive und Kalach: „das iſt die große Stadt“. Viele dieſer Namen wurden ſchon in der erſten Periode der aſſyriſchen Forſchung auf Thontäfelchen nachgewieſen. Genaue Meſſungen und Schätzungen, welche für den Flächenraum des alten Ninive (1800 Acres) etwa eine Bevölkerung von 170 000 Seelen annehmen ließen, ſchienen den Angaben des Propheten Jonas wie des griechiſchen Schriftſtellers Kteſias zu widerſprechen; der anſcheinende Widerſpruch fand indes ſeine Löſung darin, daß unter dem Namen „der großen Stadt“ nicht bloß das eigentliche Ninive, ſondern zugleich die umliegende dicht bevölkerte Landſchaft mit Kalach, Rechoboth und Reſen miteinbegriffen wurde.

Der bibliſche Thurm von Babel hat ſich in den Ruinen von Birs-i-Nimrûd wiedergefunden, deſſen hohes Alter die Keilinſchriften bezeugen. Von den Babyloniern Bit-Zida genannt und als Heiligthum dem Gotte Nebo geweiht, bildete er den Mittelpunkt der Stadt Borſippa, die ſpäter unter Nabopolaſſar und Nabuchodonoſor mit dem eigentlichen Babylon nicht förmlich verſchmolz, aber in engſter Beziehung ſtand. Ein anderer Tempel, Bit-Saggil, im eigentlichen Babylon, war dem Gotte Bel geweiht. Die beiden Tempel waren die angeſehenſten Heiligthümer der alten Rieſenſtadt. Nebukadnezar ließ den Tempel von Bit-Zida glänzend herſtellen und die Spitze desſelben völlig ausbauen, die, nach einer Inſchrift aus ſeiner Zeit [1], bis dahin noch immer unvollendet geblieben war. Er ſparte weder Cedernholz noch Bronze, weder Silber noch Gold, um den Tempel zum prächtigſten ſeines Reiches zu machen.

[1] Die ſchönſte aller erhaltenen Inſchriften, die ſogen. Inſchrift des East India House, wird gegenwärtig im India Office zu London aufbewahrt.

Digitized by Google

Eine spätere, von P. Straßmaier entdeckte und erklärte Urkunde zeigt uns, daß der alte Tempeldienst der Babylonier mit der Verehrung der Gestirne, mit Astronomie und Astrologie zusammenhing. Es ist ein systematischer Auszug aus einem alten Lehrbuch von Borsippa über Astronomie und Astrologie, eigenhändig geschrieben von Bel-akhe-iddin zu Borsippa im Jahre 138 v. Chr.

„Wie fast alle astronomischen Texte beginnt er mit: ‚ina amat Bel u Bilti-ia purussû (Gemäß dem Worte des Bel und der Beltis)', behandelt dann die Bedeutung des Sommer- und Winter-Solstitium, der Tag- und Nachtgleiche im Frühling und Herbst, den Zusammenhang der Orakel mit dem Vollmonde, den Einfluß des Mondes und der Sommerhitze auf den Krankheitszustand der Menschen und die Beschwörungen zur Heilung der Krankheiten, die verschiedenen Opfer im Frühlinge und im Herbste, und die Bedeutung des heliakischen Auf- und Unterganges des Sirius und des Sternes Shugi. In Verbindung mit diesen Himmelserscheinungen stehen die verschiedenen Feste: die Trauer im Hochsommer für Thammuz, die Klage für die abnehmende Sonne, die Trauer im Winter für das Verschwinden der Vegetation, die Feste für Marduk beim Wiedererscheinen der Vegetation im Frühlinge, die verschiedenen Ceremonien beim öffentlichen Gottesdienste, bei denen die Heilpflanzen, die Amulette (abnu), die verschiedenen Holzarten, die Getreidearten ꝛc. eine bedeutende Rolle spielen. Angereiht werden hier auch die Vorherbestimmungen aus den verschiedenen heiligen Vögeln, die in den Tempeln gehalten wurden. Eine vollständige Erklärung des ganzen Textes fordert noch eingehendere Studien; doch sehen wir hier zum erstenmal schon jetzt die eminent astronomische Bedeutung der beiden Haupttempel von Babylon, Bit-Saggil und Bit-Zida, da die Himmelserscheinungen, wie Finsternisse, Kehrpunkte und Lauf der Planeten, als ‚Töchter des Tempels Saggil' bezeichnet werden, die im Hochsommer in Procession ausziehen nach Bit-Zida, dem Hause der Nacht, um die Nächte zu verlängern, während umgekehrt die ‚Töchter von Bit-Zida' nach Bit-Saggil, dem Hause des Tages, ausziehen, um die Tage zu verlängern. Ob hiermit die verschiedene Orientation der babylonischen Tempel in Verbindung steht, können uns vielleicht die Assyriologen sagen, welche Babylon besucht haben. Die Ruinen von Bâbil oder Mudjelibeh sollen mit den Seiten, nicht mit den Ecken, dagegen die Ruinen von Birs-i-Nimrûd mit ihren Ecken nach den Himmelsgegenden orientirt sein." [1]

Das biblische Ur der Chaldäer war bereits in der Gegend des heutigen Mukayyar nachgewiesen, als die Ausgrabungen des Sonnentempels zu Abu

[1] Neue babylonische Planetentafeln von Jos. Epping S. J. und J. N. Straßmaier S. J., in der Zeitschrift für Assyriologie, herausgeg. von Carl Bezold (Sept. 1891) VI, 216.

Digitized by Google

Habba, dem alten Sippara (1878), und die Ausgrabungen zu Telloh (Tel-Loh, 1878—1881) neue Aufſchlüſſe über die älteſte Cultur in Nieder-Chaldäa zu Tage förderten. Als Nabonidus, der eifrigſte Bauherr unter den ſpätern babyloniſchen Königen, um die Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr. den verfallenen Sonnentempel zu Sippara wiederherſtellen wollte, fand er in den Trümmern desſelben geſchrieben den Namen des Khammurabi, des alten Königs, der 700 Jahre vor Burraburyaſh den Sonnentempel und den Thurm auf dem alten Fundamente errichtet hatte. Da Burraburyaſh um 1500 v. Chr. lebte, ſo hätte Khammurabi ſchon 2200 v. Chr. in Babylon regiert. Derſelbe Nabonidus fand aber bei ähnlichen Reſtaurationsarbeiten einen noch ältern Sonnentempel in Sippara, und ſo beſagt ſein Bericht: „Der Sonnengott ließ mich auffinden die Inſchriften des Naram-Sin, des Sohnes des Sargon, welche in 3200 Jahren keiner der mir vorangegangenen Könige aufgefunden hatte.“ Sargon hätte alſo 3750 Jahre v. Chr. ſchon im untern Stromlande des Euphrat geherrſcht. Die Genauigkeit, welche ſonſt in den aſtronomiſchen und chronologiſchen Angaben der Babylonier herrſcht, erlaubt es kaum, dieſe Zahl ohne weiteres zu verwerfen, wenn ſie auch großes Befremden hervorrief. Ein in Telloh aufgefundenes Alabaſtergefäß trug die Inſchrift: „Naram-Sin, König der vier Regionen.“ Andere Inſchriften in Telloh wieſen auf eine noch ältere Zeit hin, in welcher dieſe Stätte, Lagaſh genannt, noch nicht unter Babylon ſtand, ſondern von eigenen Herrſchern regiert wurde. Als ſolche werden Khuldu, Ur-Nina und Akurgal genannt. Die in Telloh gefundenen Sculpturen weiſen einen ganz andern Typus auf als die um mehr als 2000 Jahre ſpätern von Ninive. Lagaſh kam unter die Herrſchaft der Könige von Ur. Aus einer Stätte mehr als anderthalbtauſendjähriger Cultur alſo war es, daß Abraham wegberufen ward, um der Stammvater eines auserwählten Volkes zu werden und jene reinern Ueberlieferungen zu retten, welche unter dem Geſtirndienſt der Chaldäer völlig erſtickt zu werden drohten.

2. Briefe aus dem 16. und 15. Jahrhundert vor Chriſtus.

Ueber die Zeit der Patriarchen von Abraham bis Jakob, über Moſes, die Richter und die erſten Könige von Juda gewähren die Keilinſchriften bis dahin keine Nachrichten von wichtigerem Belang. Eine Ausnahme bilden nur die vor kurzem in Tell el-Amarna aufgefundenen Briefe[1] meſopota-

[1] Das kleine Dorf Tell el-Amarna liegt am Nil, ungefähr in der Mitte zwiſchen dem alten Memphis und Theben (200 engl. Meilen oberhalb Kairo). Amenophis IV. oder Chu-en-aten („Glanz der Sonnenſcheibe“) gründete hier im 16. Jahrhundert v. Chr. eine neue Hauptſtadt, um Aegypten gründlich von den Ueberlieferungen der alten Staatsreligion loszureißen und einen neuen Sonnencult an ihre Stelle zu ſetzen. An dieſer merkwürdigen Stätte entdeckte im Sommer 1887

Digitized by Google

mischer Fürsten und westasiatischer Beamten an die zwei Pharaonen Amenophis III. und Amenophis IV. Der Name des erstern, Nefer-kheper-ra, ist in denselben in „Napkhurriya" oder „Napkhurririya" verändert, der des letztern, Neb-mat-ra, in „Nibmuriya" oder „Nimmuriya"[1]. Einer dieser Briefe rührt von einem assyrischen König her, andere von babylonischen Herrschern, die mit Aegypten in gutem Einvernehmen zu stehen wünschten, einige von den Königen von Mitâni und Alashiya[2] — wahrscheinlich Grenzländern Mesopotamiens —, die meisten indes von einheimischen Statthaltern in verschiedenen Städten von Syrien und Kanaan, welche unter dem Scepter der Aegypter standen.

Schon als Proben des Briefstils aus dem 16. und 15. Jahrhundert v. Chr. sind diese Schriftstücke äußerst interessant und von literaturgeschichtlicher Bedeutung. An monarchischem Selbstgefühle lassen die einen, an naiver Höflichkeit und subalterner Unterwürfigkeit die andern nichts zu wünschen übrig. So grüßt z. B. der König von Assyrien seinen ägyptischen Collegen folgendermaßen:

„Zu Napkhurririya (dem großen König), König von Aegypten, meinem Bruder, spricht Ashur-uballit, König von Assyrien, der Großkönig, dein Bruder, also: ‚Möge es gut stehen mit dir, mit deinem Haushalt und mit deinem Land.'"

---

eine arme Araberfrau, deren Mann mit Antiquitäten handelte, eine kleine Grabkammer, die nicht sehr tief lag, und in derselben eine Anzahl Thontafeln (es sollen etwa 330 gewesen sein), wie man deren bisher nie in Aegypten ausgegraben hatte. Es waren babylonisch-assyrische Keilschrifttexte aus der Zeit des Chu-en-aten, und wie sich bald herausstellte, fast lauter Briefe aus dem westlichen Asien, an diesen Fürsten gerichtet. Etwa 60 derselben gelangten in das Museum zu Gizeh, 160 an das zu Berlin, 82 erwarb Dr. E. A. Wallis Budge für das British Museum. Die letztern veröffentlichte Dr. Bezold im Auftrage der Museumsverwaltung: The Tell el-Amarna Tablets in the British Museum with autotype facsimiles. London 1892 (mit Einleitung ꝛc. von Dr. Bezold und Dr. Wallis Budge). S. LXXXVII—XCII daselbst findet man die zahlreichen Arbeiten verzeichnet, die von 1888—1892 über den bedeutsamen Fund erschienen. Eine Transscription der sämtlichen Texte gab Dr. Bezold unter dem Titel: Oriental Diplomacy: being the transliterated text of the Cuneiform Despatches between the Kings of Egypt and Western Asia in the XVth century before Christ, discovered at Tell el-Amarna and now preserved in the British Museum. With full Vocabulary, Grammatical Notes etc., by *Charles Bezold*. London, Luzac and Co., 1893. — Ueber die Bedeutsamkeit des Fundes vgl. Nature vom 19. Mai 1892 (XLVI, 49—52). — *A. J. Delattre* S. J., Le pays de Canaan, province de l'ancien empire égyptien (Revue des quest. hist. XXXI [1896], 1—94). — Der transliterirte Text nebst vollständiger deutscher Uebersetzung bei Eberhard Schrader, Keilinschriftliche Bibliothek. Band 5. Die Thontafeln von Tell-el-Amarna von Hugo Winckler. Berlin 1896.

[1] Die Schreibart eines und desselben Eigennamens ist in verschiedenen Documenten selbst eine verschiedene.

[2] Alashiya ist nach Max Müller und Jensen Cypern, dessen alter Name in *Ἀλαία* (Ptolem. V, 14, 3) erhalten ist. Zeitschrift für Assyriologie X, 380.

Digitized by Google

Ein Brief des Burraburyaſh, König von Babylon, an Amenophis III. hebt alſo an:

„Zu Nipkhurririya, König von Aegypten, ſpricht alſo Burraburyaſh, König von Karduniyaſh, dein Bruder: ‚Mit mir ſteht es gut; möge es wirklich gut ſtehen mit dir und möge es wirklich gut ſtehen mit deinem Haushalt, mit deinen Weibern, deinen Kindern, deinem Land, deinen Großen, deinen Pferden und deinen Wagen.‘“

Schon Thotmes III. hatte eine ſyriſche Prinzeſſin zur Frau, Ramſes II. eine Hettitin. Thotmes IV. heiratete eine Prinzeſſin von Mitâni, und ſein Sohn Amenophis III. nahm zwei Weiber aus demſelben Fürſtengeſchlecht zu der ebenfalls meſopotamiſchen Prinzeſſin Thi, welche ſeine erſte Gemahlin und Königin war. Eine dieſer Frauen, mit Namen Tâtum-khipa, Tochter des Königs Tuſhratta, wurde ihm erſt gegen Ende ſeiner Regierung zugeſandt, und da er ſtarb, heiratete ſie ſein Sohn Amenophis IV. Amenophis III. hatte übrigens auch eine Frau aus dem babyloniſchen Königsgeſchlecht, die Tochter des Kallimma-Sin, während eine Tochter Amenophis' IV. ſich mit einem Sohne des Burraburyaſh, Königs von Babylon, vermählte.

Die Prinzeſſin Tâtum-khipa, Tuſhrattas Tochter, welche als Braut an Amenophis III. geſandt wurde und nach deſſen Tode mit ſeinem Sohn und Nachfolger vermählt ward, brachte einen Brautſchatz mit, der geeignet war, den Pharao nach andern ähnlichen Verbindungen lüſtern zu machen. Die Liſte desſelben füllt in kleiner Schrift zwei der größten Tablets, die je aufgefunden wurden. Sie befindet ſich im Muſeum zu Berlin und enthält trotz der vorhandenen Verſtümmelung noch 600 Zeilen. Der Titel lautet: „Dies iſt das Ganze des Brautſchatzes, welchen Tuſhratta, König von Mitâni, dem Nimmuriya, König von Aegypten, ſeinem Sohn und Schwiegerſohn, gab, als er Tâtum-khipa, ſeine Tochter, nach dem Land Aegypten ſandte, an Nimmuriya, ſein Weib zu ſein; an dieſem Tage gab er ihn.“

Die Ausſteuer beſteht aus einer zahlloſen Menge von Gefäßen, Werkzeugen, Hausrath und andern Gegenſtänden von Gold und koſtbaren Steinen wie Lapis-Lazuli, ſowie vielen aus Silber und Kupfer und einigen von Eiſen. Dazu kommen Pferde, ein mit Gold geſchmückter Wagen und Prachtgewänder aus bunten Stoffen. Viele der Metallarbeiten waren offenbar Proben meſopotamiſcher Kleinkunſt; denn ſie beſtanden theils aus Gold und theils aus Silber oder aus reichlich vergoldeter Bronze oder aus koſtbaren Steinen mit zierlicher Gold- und Silberfaſſung.

Ein früherer Brief Tuſhrattas an Amenophis III. gegen Ende von deſſen Regierung enthält außer Grüßen an ſeine Tochter folgende bemerkenswerthe Stelle:

„So ſagt die Göttin Iſhtar', aus der Stadt Ninâ, die Herrin der ganzen Welt: ‚Ich will gehen in das Land Aegypten, das Land, das ich liebe; ich will dahin ziehen.‘ Sieh jetzt, ich will ſie ſenden, und ſie wird gehen.

Digitized by Google

„Sieh, in der Zeit meines Vaters kam die Göttin Iſhtar, die Herrin, in dieſes Land, und wie ſie früher da wohnte und er ſie verehrte, ſo möge nun mein Bruder ſie zehnmal mehr ehren. Möge mein Bruder ſie ehren mit Freude, und möge er ſie dann zurückſenden und ſie heimkehren laſſen.

„Möge Iſhtar, die Herrin des Himmels, meinen Bruder und mich hundert Jahre behüten, und möge ſie uns beiden große Freude gewähren, wenn wir thun, was recht iſt.“

Aus dieſem Briefe erhellt, wie gerade durch die königlichen Miſchehen die Götter von Weſtaſien in Aegypten Eingang fanden, und zwar in dem Grade, daß Amenophis IV. von der altägyptiſchen Staatsreligion völlig abfiel und einen neuen Sonnencult an deſſen Stelle zu ſetzen ſuchte.

Während die weſtaſiatiſchen Fürſten den Pharaonen Frauen, Sklaven, Pferde und Kunſtſachen ſchickten, bemühten ſie ſich, aus Aegypten hauptſächlich Gold zu erhalten. Denn das Goldland jener Zeit, das Ophir der Bibel, lag unzweifelhaft an der oſtafrikaniſchen Küſte und war den Aegyptern am leichteſten zugänglich.

„Als ich deine Boten ſah,“ ſchreibt der aſſyriſche König an Amenophis IV., „da freute ich mich ſehr. Ich ſchickte nach deinen Boten, damit ſie vor mir erſchienen. Ich ſende dir als Geſchenk einen Wagen . . . und zwei weiße Pferde . . . einen Wagen und ein Siegel aus Lapis-Lazuli. . . Gold iſt wie Staub in deinem Lande. . . Mein Vater Aſhurnadin-akhi ſandte Boten nach Aegypten, und ſie ſandten ihm zwanzig Talente Gold. . . Wenn du gnädig gegen mich geſtimmt biſt, ſo ſchicke mir und laß deine Boten holen, was immer du verlangſt.“

Am lauteſten ſpricht die Sehnſucht nach Gold, in Freundſchaft gehüllt, aus einem Briefe des ſchon erwähnten Königs Tuſhratta bei Gelegenheit der Vermählung ſeiner Tochter mit dem ägyptiſchen Monarchen:

„Was deine Vorfahren betrifft, ſo waren ſie ſehr freundlich gegen meine Vorfahren, und auch du warſt außerordentlich freundlich gegen meinen Vater. Wenn nun du und ich auch freundſchaftlich zuſammenhalten werden, ſo wirſt du zehnmal mehr gewinnen als dein Vater. Mögen die Götter, die wir lieben, dieſen Bund begünſtigen — nämlich Teſhub (Ramman), mein Herr, und Amon! Mögen ſie für immer unſere Gebete erhören, wie auch zu gegenwärtiger Zeit!

„Da mein Bruder mir Mani, ſeinen Boten, geſandt hat, ſprechend alſo: ‚Mein Bruder, gib mir deine Tochter zur Ehe, um zu ſein Herrin im Lande Aegypten‘, möge meines Bruders Herz nicht krank ſein; ſagte ich das nicht früher? Wie mein Bruder wünſchte, zeigte ich ſie Mani, und er ſah ſie; und als er ſie ſah, bewunderte er ſie ſehr. In Frieden ſollen ſie ſie bringen zum Lande meines Bruders; und mögen Iſhtar und Amon ſie nach dem Herzen meines Bruders formen!

„Giliya, mein Bote, wiederholte mir meines Bruders Worte, und als ich ſie hörte, waren ſie gut, und ich freute mich ſehr, alſo ſprechend: ‚Bring das zwiſchen uns zu ſtande, daß wir Freundſchaft miteinander halten mögen.‘ Sieh, gemäß dieſen Worten wollen wir Freundſchaft miteinander halten für immer.

„Als ich zu meinem Bruder ſandte und alſo ſprach: ‚Ich und mein Bruder wollen überaus freundlich ſtehen miteinander‘, da ſagte ich auch ſo: ‚Mein Bruder wird mir zehnmal mehr gewähren als meinem Vater.‘

Digitized by Google

„So verlangte ich viel Gold von meinem Bruder, ſo ſprechend: ‚Mehre es mir mehr als meinem Vater.‘ Möge mein Bruder es mir mehren. Du ſchickteſt meinem Vater viel Gold; du ſchickteſt ihm eine große Menge Gold und große Maſſen von Gold. Kuchen von Gold — als ob es Kupfer wäre — wirſt du mir ſenden.

„Ich ſende meinen Boten Giliya an meinen Bruder, und ich bitte ihn ſo: ‚Möge mein Bruder mir zehnmal mehr gewähren, als er meinem Vater gewährte, und möge er mir viel unbearbeitetes Gold ſenden.‘ So ſage ich zu meinem Bruder: ‚Deine Gefäße, welche mein Großvater machte, will ich machen‘ . . ., und auch ſo ſage ich: ‚Das Gold, das mein Bruder ſendet, möge er für den Brautſchatz ſenden‘. . .

„Sieh jetzt, ich ſende Botſchaft an meinen Bruder, und möge mein Bruder die Freundſchaft mit mir mehr vervielfältigen als mit meinem Vater. Sieh, ich verlange Gold von meinem Bruder, und das Gold, das ich von meinem Bruder verlange, habe ich zweimal verlangt; erſtens für . . . und zweitens für den Brautſchatz.

„Möge mein Bruder mir viel unbearbeitetes Gold ſenden, und möge mein Bruder mir mehr Gold ſenden, als er meinem Vater ſandte. In meines Bruders Land iſt das Gold vervielfacht wie Staub. Mögen die Götter gewähren, daß das Gold in meines Bruders Land vervielfacht ſei wie jetzt, und zehnmal mehr als jetzt! Möge das Gold, das ich verlange, das Herz meines Bruders nicht krank machen; möge ich nicht das Herz meines Bruders krank machen. Möge mein Bruder mir recht außerordentlich große Mengen unbearbeiteten Goldes ſenden, und was immer mein Bruder für ſein Haus verlangt, er möge Boten ſenden und es holen; und ich will meinem Bruder geben, was immer für ein Geſchenk er begehrt.

„Dieſes Land iſt meines Bruders Land, und dieſes Haus iſt meines Bruders Haus.

„Sieh, ich habe meinen Boten Giliya an meinen Bruder geſandt; möge mein Bruder ihn nicht verſchmähen. Entlaſſe ihn bald und laß ihn ziehen. Wenn ich von meines Bruders Geſchenk höre, werde ich mich ſehr freuen; ich werde meines Bruders Geſchenk für immer ſchätzen. Dieſe Worte, welche wir einander ſenden, möge der Gott Teſhub, mein Herr, und Amon genehm halten . . ., und mögen ſie dieſelben wie jetzt nach ihrem Willen formen! Wie wir einander jetzt lieben, ſo mögen wir einander für immer lieben!“

Dieſe älteſten Handelsbeziehungen, von den Fürſten ſelbſt in ihrem eigenen Intereſſe angeknüpft, bilden einigermaßen ein Vorſpiel des weit ausgedehntern Handelsverkehrs, der ſich zwiſchen Hiram von Tyrus und Salomon entſpann. Die bezügliche Darſtellung der Heiligen Schrift findet darin die vollſtändigſte Beſtätigung; nur machten ſich die beiden Könige von dem läſtigen ägyptiſchen Zwiſchenhandel los, rüſteten ſelbſt eine Handelsflotte zu Ezion-geber bei Eloth am Rothen Meere aus und bezogen unmittelbar von der afrikaniſchen Oſtküſte Gold, koſtbare Steine, feine Holzarten, Gewürze, Rauchwerk, ſeltene Pflanzen und Thiere.

Noch merkwürdiger iſt der andere Theil der Briefe aus Tell el-Amarna, in welchen vorzüglich ägyptiſche Statthalter und Beamte die damalige Lage von Kanaan und Syrien ſchildern. Tyrus und Jeruſalem erſcheinen hier — ſchon vor der Zeit des Auszugs aus Aegypten — als bedeutende Städte, und Jeruſalem trägt nicht den Namen Jebus, ſondern bereits den Namen

Digitized by Google

Uruſalim, Jeruſalem[1]. Mehrere der Briefe ſtammen aus Jeruſalem ſelbſt, theils von Abdi-khiba, dem ägyptiſchen Statthalter daſelbſt, theils von deſſen Gegner Milkili, der von jenem als Verſchwörer gegen die ägyptiſche Oberhoheit dargeſtellt wird.

„Was habe ich gegen den König, meinen Herrn, gethan?“ So ſchreibt Abdi-khiba an den Pharao (Amenophis IV.). „Ich werde vor dem König alſo verleumdet: ‚Abdi-khiba iſt rebelliſch gegen den König, ſeinen Herrn.‘ Sieh, was mich betrifft, nicht mein Vater oder meine Mutter haben mich an dieſen Platz geſtellt, ſondern der Arm des mächtigen Königs hat mich gebracht in meines Vaters Haus. Warum denn ſollte ich gegen den König ſündigen? So lange als der König, mein Herr, lebt, ſage ich ſo zu den Boten des Königs, meines Herrn: ‚Warum begünſtigt ihr die Verbündeten (Khabiri) und zeigt ihr euch feindſelig gegen die Statthalter (des Königs von Aegypten)?‘

„Alle Statthalter ſind erſchlagen; es iſt kein Statthalter des Königs mehr übrig. Möge der König ſein Antlitz auf ſein Volk wenden. Die Verbündeten (Khabiri) haben alle Länder des Königs geplündert. Wenn die Truppen dieſes Jahr kommen, mögen die Länder des Königs noch gerettet werden; aber wenn ſie nicht kommen, werden die Länder des Königs verloren gehen.“

In einem andern Briefe ſagt Abdi-khiba:

„Möge der König Truppen ſenden gegen die Männer, die gegen den König, meinen Herrn, gefrevelt haben. Wenn die Truppen dieſes Jahr kommen, werden die Länder und die Statthalter dem König, meinem Herrn, erhalten bleiben; aber wenn ſie nicht kommen, wird dem König kein Land übrig bleiben. Sieh, was dieſe Stadt Jeruſalem betrifft: nicht mein Vater oder meine Mutter gab ſie mir, der Arm des Königs gab ſie mir. Das iſt das Werk des Milkili und das Werk des Sohnes des Lapapi; ſie haben des Königs Land den Verbündeten (Khabiri) übergeben... Sieh, der König hat geſetzt ſeinen Namen auf Jeruſalem für immer, deshalb kann er die Stadt Jeruſalem nicht im Stich laſſen.“

Milkili ſeinerſeits wandte ſich ebenfalls an den Pharao und behauptete in ſeinem Briefe, ihm treu anhänglich zu ſein: „Ich habe gehört die Botſchaft des Königs, meines Herrn, an mich, und möge der König ſeinen Dienern Hilfe ſenden!“ In einem andern Briefe klagt er über ſchweres Unrecht, das er von einem ägyptiſchen Beamten erlitten, und bittet den König um Beiſtand, um ſich an ſeinem Vergewaltiger rächen zu können:

„Möge der König die That wiſſen, die Yankhamu gethan, ſeit ich die Gegenwart des Königs, meines Herrn, verlaſſen... Er ſagte zu mir: ‚Uebergib mir dein Weib und deine Kinder.‘ Laß mich ihn vernichten. Möge der König dieſe That wiſſen. Möge der König Wagen ſenden und mich bringen in ſeine Gegenwart. Laß ihn nicht entrinnen.“

Während Milkili nur auf Privatrache ſann, drängte Abdi-khiba immer ernſtlicher auf Truppenſendung, um das ganze Land für Aegypten zu erhalten:

[1] Die ſechs Briefe aus Jeruſalem befinden ſich im Muſeum zu Berlin (Nr. 102 bis 106). V. A. Th. 1642—1646). Vgl. H. Zimmern, Die Keilſchriftbriefe aus Jeruſalem, in Bezolds Zeitſchrift für Aſſyriologie (Sept. 1891) VI, 245—263.

„Sieh die Thaten, die Milkili und Shuardatum gegen das Land des Königs, meines Herrn, verübt haben. Sie haben herangeführt die Truppen von Gezer, die Truppen von Gimti und die Truppen von Kilti, und ſie haben das Gebiet der Stadt Rubute beſetzt. Das Land des Königs iſt übergegangen an die Verbündeten (Khabiri). Jetzt iſt überdies eine Stadt des Gebietes von Jeruſalem, die Stadt Bit-Ninip, eine Stadt des Königs, übergegangen wie die Stadt Kilti. Möge deshalb der König Gehör ſchenken ſeinem Diener Abdi-khiba und Truppen ſenden, damit ich dem König das Land des Königs wieder gewinne. Wenn aber keine Truppen kommen, dann wird das Land des Königs übergehen an die Verbündeten (Khabiri)."

Aehnliche Klagen ertönen aus andern Städten Kanaans (in den Tablets bald „Mat Kinâthi", bald „Mat Kinakhna" geſchrieben, entſprechend den einheimiſchen Formen „Knâ'" und „Kna'an"), aus Tyrus, Sidon, Byblus oder Gebal, Akka, Arvad, Joppe, Simyra (Zemar) und Gezer. Der ägyptiſche Reſident in Tyrus, Abi-milki (Abimelech), ein geborener Kanaaniter, wird von allen Seiten angegriffen und ſieht ſich zuletzt, ohne Waſſer und Holz, auf der Felsinſel wie in einem Käfig gefangen. Nicht weniger als vierzehn Briefe ſchildern die bedrängte Lage des Rip-Adda, Gouverneurs von Byblus, dem bereits alle Städte bis auf zwei, beſonders die Bergſtädte, entriſſen ſind und der ohne Hilfstruppen ſich ſelbſt nicht länger im Lande halten zu können glaubt. Als Hauptfeind wird ein Abd-Aſhirta genannt; er und ſeine Verbündeten erhalten die Bezeichnung von „Räubern", „Plünderern" und „Briganten". Jitia, Gouverneur von Askalon, und Akizzi, ägyptiſcher Oberbeamter in Katna, melden in Depeſchen an Amenophis IV., daß ſie ſeine Truppen reichlich mit Fleiſch und Korn, Oel, Honig, Palmwein und Ochſen verſehen; Ammunira von Beyrut und andere kündigen die Entſendung von Hilfstruppen an; die Städte Gaza und Joppe verſichern den Pharao ihrer unverbrüchlichen Treue. Doch die Lage beſſert ſich nicht. Yapakhi, Gouverneur der Stadt Gezer, Agizzi, Gouverneur von Katna, Shubandi und andere ägyptiſche Beamte verlangen dringend militäriſche Hilfe, Unterſtützung und Entſatz. Abd-Aſhirta ſpielt eine verrätheriſche Doppelrolle. Durch ſeinen Sohn Aziru läßt er den Pharao ſeiner officiellen Ergebenheit verſichern; er ſelbſt aber dient den Königen von Mitâni und Kaſhi und dem König der Hettiter, welche, von den Aegyptern aus ihrem urſprünglichen Beſitz verdrängt, immer von neuem gegen die Herrſchaft derſelben ſich auflehnten und dieſelbe ganz abzuwerfen verſuchten.

So geht aus dieſen Depeſchen ziemlich unzweifelhaft hervor, daß ſich um jene Zeit ganz Syrien und Kanaan in einem Zuſtande wirrer Auflöſung befand. Zu Land und See wurden die ägyptiſchen Statthalter angegriffen, aus vielen Städten verdrängt, in andern eingeſchloſſen und belagert. Da von Aegypten keine wirkſame Hilfe kam, verloren die einheimiſchen tributpflichtigen Fürſten den Muth, machten ſich ſelbſtändig und ſchloſſen

Digitized by Google

ſich den Feinden an. Als daher Joſue in das Land Kanaan eindrang, ſah er ſich nicht der gewaltigen concentrirten Macht eines einheitlichen Großſtaates gegenüber, ſondern nur einem Schwarme von kleinen Fürſten und Häuptlingen, die längſt ſich von Aegypten losgeſagt und unaufhörlich ſich untereinander befehdeten, ſo daß die Israeliten mit verhältnißmäßig leichter Mühe Fuß in dem ihnen verheißenen Lande faſſen und durch mehrere Jahrhunderte ihre Selbſtändigkeit bewahren konnten.

3. Geſchichtliche Aufzeichnungen über Aſſyrien und Babylon.

Reichlicher fließen die Aufſchlüſſe der Aſſyriologie erſt von den Zeiten an, da die Aſſyrer als gewaltige Eroberer weſtwärts drangen, um 1100 unter Tiglath Pileſar I., in welchem ſich ſchon alle Züge beiſammen finden, welche die ſpätern aſſyriſchen Herrſcher typiſch charakteriſiren. Aus ihrer langen Reihe, welche uns durch die Inſchriften erhalten iſt, ragt zunächſt Aſſurnâſirpal hervor (885—860), der ſein Reich vom Urmia-See im Oſten bis an die Geſtade des Mittelmeeres, vom Ararat bis an den untern Zab ausbreitete. Sein kampfluſtiger Sohn Salmanaſſar II. (860—825) trug ſeine Waffen noch weiter, marſchirte neunmal über den Euphrat und unterwarf ſich 89 Städte der Hettiter, machte ſich Babylon tributpflichtig und drang über die Ufer des Urmia-Sees nach dem heutigen Perſien hinüber. Nicht weniger beutereich waren die vier Feldzüge ſeiner Nachfolger Shamſhi-Ramman (825—812) und Ramman-nirari III. (812—783). Tiglath-Pileſar III. (745—727) iſt indes der erſte dieſer Eroberer, der in der Bibel namhaft gemacht wird. Unter dem Namen Pul wurde er in Babylon als König anerkannt. Sein Sohn Salmanaſſar IV. (727—722), entrüſtet über die zweideutige Politik des Königs Oſeas, begann die Belagerung Samarias; ſein Nachfolger Sargon (722—705), der größte der aſſyriſchen Eroberer, vollendete ſie. Sennacherib (705—682) erweiterte das Reich im Oſten und Weſten, und unter ſeinem Sohne und Nachfolger Eſarhaddon (680—668) fiel auch Aegypten in die Hände der Aſſyrer; des letztern Sohn Aſſurbanipal (668—627) behauptete es gegen die Macht des Aethiopenfürſten Tirhaka. Damit war indes der Höhepunkt der aſſyriſchen Weltmacht erreicht. Mit dem Ende des 7. Jahrhunderts v. Chr. brach dieſelbe zuſammen, und Ninive ward zerſtört. Auf den Trümmern des aſſyriſchen Reiches erhoben die Babylonier unter Nabopolaſſar und Nabuchodonoſor das Banner der Eroberung. Den letztern Fürſten ſchildern die bis jetzt gefundenen Inſchriften als mächtigen Bauherrn und prachtliebenden Verehrer der Götter; aber von ſeinen Kriegen melden ſie faſt nichts, und es iſt noch keine Keilinſchrift vorhanden, welche die Einnahme der Stadt Jeruſalem berichtete.

Digitized by Google

Der Schwerpunkt der bisher entzifferten Quellen liegt darin, daß ſie uns vollauf beſtätigen, was die Propheten und Geſchichtſchreiber von Juda über die ausgedehnten Eroberungen der Aſſyrer, ihren kriegeriſchen und gewaltthätigen Charakter und über die beſondere Art ihrer Kriegführung berichten. Sie befähigen uns, jene Stellen des Iſaias, des Jeremias und der kleinern Propheten zu würdigen, welche von den aſſyriſchen und babyloniſchen Heeresmaſſen berichten, von dem Schrecken, den ſie einflößten, von der Zerſtörung, die ſie hinter ſich zurückließen. Sie zeigen uns, daß die Wegführung des Volkes aus Samaria und Judäa nur die Wirkung einer feſten, ſyſtematiſchen Politik war, welche die Herrſcher des aſſyriſchen Reiches adoptirt hatten, um vollſtändige Unterwerfung zu erzwingen und ſich jene Tribute zu ſichern, welche der Hauptzweck ihrer kriegeriſchen Unternehmungen waren.

Ueber den Fall Babylons liegen bis jetzt nur wenige Nachrichten vor. Als letzter König iſt dabei Nabonidus genannt, derſelbe, der ſich als eifriger Bauherr, beſonders als Wiederherſteller des Sonnentempels und Mondtempels von Sippara in dieſen Denkmälern verewigt hat. Eine erſt 1882 aufgefundene „Chronik“ meldet über ſeinen Sturz nur das Folgende:

„Die Truppen des Aſtyages (Königs von Medien) empörten ſich gegen ihn; er wurde gefangen genommen und dem Cyrus überliefert. Cyrus zog nach Ekbatana, der Königsſtadt. Das Silber, das Gold und die übrigen Schätze von Ekbatana wurden als Beute hinweggeführt und nach dem Lande Anſhan gebracht.

„Im ſiebenten Jahre war der König (Nabonidus) in der Stadt Tema. Des Königs Sohn, die Großen und ſeine Truppen waren im Lande Akkad [1]. Der König kam nicht nach Babylon im Monat Niſan; der Gott Nebo kam nicht nach Babylon; Bel kam nicht hervor; die Feſtlichkeiten wurden nicht gehalten. Opfer wurden dargebracht den Göttern von Babylon und Borſippa in den Tempeln von Bit-Saggil und Bit-Zida. . .

„Neuntes Jahr. Nabonidus der König war in der Stadt Tema. Des Königs Sohn, die Großen und die Truppen waren im Lande Akkad. Der König kam nicht nach Babylon im Monat Niſan. Nebo kam nicht nach Babylon; Bel kam nicht hervor; die Feſtlichkeiten wurden nicht gehalten.

„Am fünften des Niſan ſtarb des Königs Mutter in der Stadt Durkaraſhû an den Ufern des Euphrat, oberhalb Sippara. Des Königs Sohn und die Truppen trauerten drei Tage; es war Wehklagen; im Monat Sivan war Wehklagen im Lande Akkad ... für des Königs Mutter. Im Monat Niſan rief Cyrus, der Perſerkönig, ſeine Truppen zuſammen; er ging über den Tigris unterhalb Arbela.“

Ueber das 10. und 11. Jahr des Nabonidus wird ungefähr dasſelbe berichtet; danach iſt aber das Tablet abgebrochen. Die Rückſeite enthält über das 16. Jahr des Königs noch das Folgende:

„Im Monat Tammuz lieferte Cyrus den Truppen von Akkad eine Schlacht, und die Männer von Akkad machten einen Aufſtand; ein Blutbad fand ſtatt. Am 12. Tag ward Sippara ohne Kampf genommen. Nabonidus floh. Am 16. zogen

[1] Der Name Akkad bedeutet hier wahrſcheinlich das Land um Babylon.

Digitized by Google

Gobryas, Statthalter von Gutium, und die Truppen des Cyrus in Babylon ein ohne Gefecht. Hernach wurde Nabonidus in Babylon umzingelt und gefangen genommen.

„Im Monat Marchesvan am 3. Tag zog Cyrus in Babylon ein. . . Er gab der Stadt den Frieden. Cyrus verkündete ganz Babylon den Frieden. Er setzte Gobryas, seinen Statthalter, als Statthalter in Babylon ein. Vom Monat Chislev bis zum Monat Adar kehrten die Götter von Akkad, welche Nabonidus nach Babylon gebracht, wieder in ihre Städte zurück. . .

„Die Frau des Königs starb. Vom 27. Tag des Adar bis zum 3. des Nisan (eine Woche) war Trauer in Akkad. Alles Volk senkte das Haupt." [1]

Aus diesen Aufzeichnungen ergibt sich, daß Nabonidus in den letzten Jahren seiner Regierung die üblichen Festprocessionen mit den Götterbildern unterließ und sich damit wahrscheinlich bei der mächtigen Priesterschaft und beim Volke mißbeliebt machte, daß er lange Zeit seiner Hauptstadt ferne weilte und die Leitung seines Hofes und seines Heeres seinem ältesten Sohne überließ. Ein älterer Thoncylinder, aus den Ruinen von Ur ausgegraben, meldet uns in einem Gebete des Vaters den Namen dieses seines ältesten Sohnes. Er hieß Belshazzar (Bil-šar-uṣṣur), und damit erklärt sich genügend, daß Daniel als letzten König von Babylon nicht Nabonidus, sondern Belshazzar nennt.

4. Babylonische und assyrische Hymnen.

Unter den erst in neuerer Zeit entzifferten assyrischen Denkmälern fand sich auch eine Anzahl von Gebeten und Götterhymnen, welche zum Vergleich mit den Psalmen der Hebräer einlud. Ein Theil derselben wurde unter dem Titel „Babylonische Bußpsalmen" herausgegeben [2]; man muß indes den Begriff von Buße ziemlich elastisch erweitern, um diesen Titel gerechtfertigt zu finden. Die Mythologie, welche diesen noch kärglich repräsentirten Literaturzweig der zwei alten Völker beherrscht, macht jene Parallele überhaupt zu einer sachlich fast unfruchtbaren oder wenigstens negativen. Bel-Merodach, der Drachenbezwinger, der Nationalgott von Babylon, bald mit dem Planeten Jupiter, bald mit der Sonne selbst identificirt; Nebo, der Schreiber und Rathgeber der Götter, „der erhabene Bote, der Majestätische, der Vielgeliebte Bels", „der hohe Lenker, der Sohn Bit-Saggils, der hellsehende, der gerechte, der fürstliche, der erhabene Sohn Nu-kimmuts"; Nergal, der babylonische Pluto, ursprünglich eine Localgottheit von Kutha; der Sturm- und Wettergott Rimmon (oder Addu), auch in Syrien viel verehrt; der ursprünglich den Philistäern zugehörige Gott Dagon, später auch in Assyrien und Babylon verehrt; der westasiatische Adonis, in Syrien Tammuz, in Babylon Dûzu genannt und zugleich mit der Liebesgöttin

[1] Im Anschluß an die von den PP. Epping und Straßmaier gewonnenen Ergebnisse lassen sich diese Daten genau nach dem Julian. Kalender bestimmen. Vgl. Zeitschr. für Assyriologie IV, 76 ff. 168 ff.; V, 281 ff.; VI, 89 ff.; VII, 220 ff ; VIII, 149 ff.

[2] Von H. Zimmern, Leipzig, Hinrichs, 1885.

Digitized by Google

Iſhtar als deren Gemahl gefeiert; dann Iſhtar oder Aſhtoreth, die babyloniſche Venus ſelbſt, ſchon in ſehr frühen Inſchriften als Localgöttin von Erech und Hallab, ſpäter in Ninive und Arbela erwähnt, die Schutzgöttin der Elamitenherrſcher Kudurmabuk und Rim-aku ſowie des erſten mächtigen babyloniſchen Königs Khammurabi wie ſpäter des Aſſurbanipal; endlich der aſſyriſche Nationalgott Aſhur: — bilden eine ſo bunte, polytheiſtiſche Geſellſchaft, daß man ſie unmöglich mit dem Gott der hebräiſchen Pſalmen auf eine Linie ſetzen kann. Der Gegenſatz ſpringt in die Augen. Nur in formeller Hinſicht beſitzen die aſſyriſch-babyloniſchen Götterhymnen einige Analogie mit den Pſalmen. Hier wie dort finden wir den Parallelismus der Glieder, hier wie dort gewiſſe Bilder und Formen, die aber nicht nur den ſemitiſchen, ſondern faſt allen Völkern gemeinſam ſind.

Den Sonnengott verherrlicht ein aſſyriſcher Hymnus folgendermaßen:

An den Enden der Erde, in der Mitte der Himmel biſt du gefeſtigt.
Du ordneſt alle Völker der Welt;
Du regierſt über alles, was Gott Ea, der König, geſchaffen;
Du ſorgeſt für alles, was lebt;
Du biſt der Hirte derer in der Höhe und derer in der Tiefe;
Du zieheſt dahin über das Firmament der Himmel;
Die Erde zu unterwerfen kommſt du jeden Tag.
— — — — — — — — — — —
Keiner unter den Geiſtern kann ſein ohne dich;
Von den Göttern aller Heerſcharen, wer iſt ſo mächtig wie du?
— — — — — — — — — — — — —
Den Schließer des Kerkers — ſein Horn vernichteſt du;
Dem Gewaltthätigen, der ſeinem Lande Unterdrückung ſinnt,
Dem ungerechten Richter — ihm zeigeſt du Feſſeln.
Dem, der Beſtechung nimmt und nicht recht thut — dem bürdeſt du auf ſeine Sünde;
Aber der keine Beſtechung nimmt, der den Schwachen ſchirmt,
Der wird Gutes von dem Sonnengott empfangen und Leben erhalten.

Ein Gebet Aſſurbanipals an Iſhtar lautet alſo:

Der Herrin von Ninive, der Erhabenen;
Der Tochter des Sin, des Mondgottes, der Schweſter des Shamaſh, des Sonnengottes;
Ihr, die Geſetze gibt, der Göttin des Weltalls;
Der Herrin des Himmels und der Erde, die Gebete aufnimmt;
Ihr, die auf Reden lauſcht und auf Hilferufe achtet;
Der gnädigen Göttin, welche Gerechtigkeit liebt.
Iſhtar iſt bewegt beim Anblick der Zerknirſchung.
Die Leiden, die ich ſchaue, betraure ich vor dir.
Dein Ohr horche auf meine Worte, voll des Seufzens;
Deine Seele thue ſich auf meinem Klagelaut.
Sieh auf mich, Herrin, und wende dich zu mir, daß das Herz deines Dieners erſtarke![1]

[1] Andere Proben finden ſich in den *Records of the Past:* An Accadian Liturgy (III, 125 f.). — Assyrian Sacred Poetry (A prayer for the King. A short prayer

Digitized by Google

Wie die ägyptischen Hymnen, so sind auch die babylonischen und assyrischen nicht so sehr als freie poetisch-literarische Erzeugnisse aufzufassen; sie besitzen einen streng liturgischen Charakter und setzen sich aus stereotypen religiösen Formeln zusammen. Die Versabschnitte sind durch die Schrift selbst hervorgehoben.

5. Marduk und Tiâmat.

Von mythologisch-epischen Hervorbringungen in assyrischer Sprache sind bis dahin bekannt: „Der Kampf des Gottes Marduk mit der Göttin der Finsterniß Tiâmat", „Die Höllenfahrt der Ishtar", das sogen. „Gilgamos-Epos" [1] und einige andere (wie Etana, Adapa u. s. w.), von welchen indes vorläufig nur wenige Bruchstücke aufgefunden sind [2]. So unvollständig und bruchstückweise auch alle erhalten sind, besitzen sie doch kein geringes Interesse. Sie gehören zu den ältesten schriftlichen Denkmälern der Welt.

„Der Kampf des Gottes Marduk mit der Göttin der Finsterniß Tiâmat" enthält zugleich den Schöpfungsmythos der Babylonier und ist schon in dieser Hinsicht von allgemeiner Bedeutung. Er ist in sieben Thontafeln aufgezeichnet, von denen jedoch die zweite fehlt, die dritte bloß in kleinen Bruchstücken vorliegt, von der fünften nur der Anfang, von der sechsten

---

for the soul of a dying man. Another. Penitential Psalms. An Adress to some Deity. Ode to Fire). Assyrian Talismans and Exorcisms (III, 131—144). — Ancient Babylonian Charms (III, 145—154). — Accadian Hymn to Istar (V, 155 f.). — War of the Seven Evil Spirits against Heaven (V, 161 f.). — Tables of Omens (V, 167 f.). — A Prayer and a Vision (VII, 65). — The Revolt in Heaven (VII, 123). — Legend of the Tower of Babel (VII, 129). — Accadian Penitential Psalm (VII, 151). — The Fight between Bel and the Dragon (IX, 135). — Accadian Poem on the Seven Evil Spirits (IX, 141). — Fragment of an Assyrian Prayer after a bad dream (IX, 149). — Leider sind diese Uebersetzungen sämtlich unzuverlässig und durch seitherige kritische Untersuchungen überholt. Eine Sammlung aller bisher gefundenen poetischen Fragmente mit genauer Uebersetzung und gediegener Erklärung wäre deshalb ein überaus verdienstliches Werk. Ein solches ist, wie wir hören, in Vorbereitung als der sechste und Schlußband der „Keilinschriftlichen Bibliothek", in Verbindung mit Dr. L. Abel, Dr. C. Bezold, Dr. P. Jensen, Dr. F. E. Peiser, Dr. H. Winckler herausgegeben von Eberhard Schrader. Berlin, Reuther und Reichard.

[1] So genannt nach dem Helden Gi-il-ga-meš oder Gilgameš (*Γίλγαμος*), früher Izdubar oder Gishdubar gelesen. Der Name findet sich in einer babylonischen Sage wieder, welche Aelianus (Hist. anim. XII, 21) aufbewahrt hat. Wegen unheildrohender Weissagung zum Tode bestimmt, wird ein kaum geborener Prinz von einem Adler wunderbar gerettet und herrscht dann als König Gilgamos.

[2] Bevor die Sammlungen des Britischen Museums katalogisirt sind, ist es unmöglich, die wenigen Bruchstücke zusammenzufinden. Viele Aufschlüsse wird hierüber der Inderband zum Katalog der Kouyunjik Collection bringen.

Digitized by Google

nichts erhalten iſt. Die vierte und die ſiebente Tafel zuſammen mit den Fragmenten ermöglichen uns jedoch immerhin einen Einblick in den Charakter des Ganzen[1]. Der Anfang erinnert an Rig-Veda 10, 129 und an den Beginn der Völuſpá in der Edda, zugleich aber auch an alte kosmologiſche Mythen der Aegypter[2]:

Als droben der Himmel noch nicht benannt war,
Drunten die Erde noch nicht geheißen,
Da miſchten der Ocean, der allererſte, der ſie erzeugte,
Und das Chaos, die Meerfluth, die ſie alle gebar,
Ihre Waſſer zuſammen,
Während ein Röhricht ſich noch nicht vereinigte und ein Rohrdickicht noch nicht erzeugt ward.
Als von den Göttern noch keiner geſchaffen, ein Schickſal nicht beſtimmt war,
Da wurden hervorgebracht die Götter . . .
Lachmu und Lachamu wurden geſchaffen . . .
Und ſie wuchſen auf . . .
An-ſhar und Ki-ſhar wurden hervorgebracht . . .
Lang wurden die Tage . . .

Nun folgt eine Lücke, die ſich über zwei Tafeln erſtreckt und über die ſich keine ſichern Vermuthungen aufſtellen laſſen. Nur aus dem Folgenden ſehen wir, daß auf der vierten Tafel gleich von Marduk die Rede iſt, d. h. von Bel-Merodach, dem Drachenbezwinger, dem Nationalgott der Babylonier, der bald mit dem Planeten Jupiter bald mit der Sonne ſelbſt identificirt wird. Er iſt der Gott der Frühſonne und des Frühjahrs zugleich. Wie er an jedem Morgen ſiegreich über das nächtliche Oſtmeer — Tiâmat — emporſteigt, ſo iſt er der ſiegreiche Frühlingsgott, der den Winter mit ſeinen lebensfeindlichen Waſſerfluthen zurückſchlägt, und ſo hat ihn denn die Volksphantaſie auch zu dem triumphirenden Lichtgott erhoben, der am Weltenmorgen die uralte Finſterniß über den Waſſern verſcheuchte, das unförmliche Chaos zur ſchönen, geordneten Natur geſtaltete und Leben und Schönheit aus der chaotiſchen Natur hervorrief. Die Verſe über ſeinen Urſprung ſind verloren. Wir treffen ihn erſt, wie er von den übrigen Göttern feierlich als König inthroniſirt wird:

---

[1] Die I. und die V. Tafel zuerſt publicirt von G. Smith (Transactions of the Society of Biblical Archeology IV [1876], 363), danach abgedruckt von Delitzſch (Aſſyr. Leſeſtücke, Taf. 40 und 41); unzuverläſſig überſetzt in den Records of the Past IX (London 1877), 115—118. Alle vorhandenen Bruchſtücke überſetzt und eingehend erklärt von P. Jenſen, Die Kosmologie der Babylonier (Straßburg 1890) S. 261 ff. Seine Ueberſetzung geben wir hier wieder. — Vgl. Hommel, Geſch. Babyloniens und Aſſyriens S. 396—399. Kaulen, Aſſyrien und Babylonien (4. Aufl.) S. 175—179.

[2] Bei H. Brugſch, Religion und Mythologie der alten Aegypter (Leipzig 1888) S. 107 ff.

Digitized by Google

Und ſie ſetzten ihn in das fürſtliche Gemach.
Seinen Vätern gegenüber ließ er ſich nieder zur Königsherrſchaft.
„Du biſt geehrt unter den großen Göttern.
Dein Schickſal iſt ohnegleichen, dein Gebot iſt Anu.
Marduk, du biſt geehrt unter den großen Göttern,
Dein Schickſal iſt ohnegleichen, dein Gebot Anu.
Von heute ab ſoll dein Befehl nicht geändert werden.
Erhöhen und Erniedrigen ſoll in deiner Hand liegen.
Feſtſtehen ſoll dein Wort, nicht widerſtrebt werden ſoll deinem Gebot.
Keiner unter den Göttern ſoll deine Befehle (?) übertreten.
Ausſtattung (Fülle) . . . Gemach der Götter und,
Wo ſie richten, ſoll dein Ort ſein.
Marduk, du biſt unſer Rächer.
Dir wollen wir die Königsherrſchaft geben über die Geſamtheit des ganzen Alls.
Du ſollſt ſein, in der Geſamtheit ſoll dein Wort erhaben ſein.
Deine Waffe ſoll nicht beſtürmt werden, möge ſie deinen Feind packen!
O Herr! Wer ſich auf dich verläßt, ſchone deſſen Leben!
Und der Gott, der ſich mit Böſem befaßt, gieß aus deſſen Leben!“
Und ſie legten ihrem Gefährten ein Kleid an.
Zu Marduk, ihrem Erſtgebornen, ſprachen ſie:
„Deine Schickſalsbeſtimmung, o Herr, ſei vor den Göttern!
Ein Wort und befiehl, daß werde — und es ſoll ſein.
Thu deinen Mund auf — ſo ſoll das Kleid verſchwinden.
Befiehl ihm: ‚Kehr wieder!‘ — und das Kleid ſoll da ſein.“
Da befahl er mit ſeinem Munde — und das Kleid verſchwand.
Er befahl demſelben: „Kehre wieder!“ — da ward das Kleid . . .
Als die Götter, ſeine Väter, ſahen, was aus ſeinem Mund hervorging,
Freuten ſie ſich, grüßten ſegnend: „Marduk ſei König!“
Fügten ihm dazu einen Stab, einen Thron und . . .
Und gaben ihm eine Waffe ohnegleichen, die den Widerſacher . . .
„Wohlan, ſchneide ab der Tiâmat ihr Leben!
Der Wind entführe ihr Blut zu verborgenen Oertern!“
Es ſetzten feſt dem Herrn ſein Schickſal die Götter, ſeine Väter,
Ließen ihn als Weg einſchlagen einen Pfad des Heils und des Gelingens.
Er machte einen Bogen zurecht und beſtimmte ihn zu ſeiner Waffe.
Einen Speer lud er ſich auf und legte ihn . . .
Es erhob der Gott die Waffe, ließ ſeine Rechte ſie faſſen
Und hängte Bogen und Köcher an ſeine Seite.
Er machte einen Blitz vor ſich,
Mit einer lodernden Flammengluth umgab er ſeinen Leib.
Er machte ein Netz zurecht, um Mittlings-Tiâmat zu umſchließen,
Die vier Winde ließ er ſich feſtſtellen, damit nichts von ihr entkomme,
Den Südwind, den Nordwind, den Oſtwind, den Weſtwind,
Und brachte an ihre Seite heran das Netz, ein Geſchenk ſeines Vaters Anu.
Er erregte einen Orkan, einen böſen Wind, einen Sturm, ein Wetter,
Die vier Winde, die ſieben Winde, einen aufwühlenden Wind, einen Wind ohnegleichen,
Und ließ die ſieben Winde heraus, die er erzeugt,
Um Mittlings-Tiâmat zu verwirren, hinter ihr herzuſtürmen.

Da erhob der Herr den Sturm, ſeine große Waffe,
Den Wagen, etwas Unvergleichliches, den furchtbaren, beſtieg er.
Er ſtellte ſich drauf und band an deſſen Seite die vier Spannſeile.

Nun folgt wieder eine Lücke (Zeile 52—85). Aus abgeriſſenen Stellen geht nur hervor, daß das Ausziehen zum Kampfe wider Tiâmat und ihren Gemahl Kingu noch weiter beſchrieben wird. Mit Zeile 86 beginnt die Herausforderung und der Kampf ſelbſt.

„Komm heran! Ich, du wollen kämpfen!“
Als Tiâmat das hörte,
Da hielt ſie ſich für verloren und kam von Sinnen.
Es ſchrie auf Tiâmat wild und laut.
Von unten auf, gerade durch, fiel zuſammen ihr feſter Grund.
Sie ſagte eine Beſchwörung her und ſprach ihre Formel,
Und die Götter der Schlacht, ihre Waffen bot ſie auf.
Es näherte ſich Tiâmat und der Kluge unter den Göttern, Marduk.
Zum Kampf ſtürzten ſie heran, kamen nahe zur Schlacht.
Da breitete der Herr ſein Netz aus und umſchloß ſie.
Einen Orkan, der hinten ſtand, ließ er vor ſie los.
Da öffnete er den Mund der Tiâmat, um ſie niederzuſchmettern,
Ließ den Orkan hineinfahren, damit ſie ihre Lippen nicht ſchlöſſe,
Und füllte mit ſtarken Winden ihren Bauch,
Blähte auf ihr Inneres und riß weit auf ihren Mund,
Packte feſt den Speer und zerſtieß ihren Bauch,
Durchſchnitt ihr Inneres und zerſchnitt, was darin,
Faßte ſie und vernichtete ihr Leben.
Ihren Leichnam warf er hin, ſtellte ſich darauf.
Nachdem er die Tiâmat, die Führerin, getödtet,
Zerſprengte er ihre Schar und zerſtreute ihre Menge.
Und die Götter, ihre Helfer, die ihr zur Seite gingen,
Zitterten, fürchteten ſich, wandten ſich rückwärts.
Er ließ ſie davon kommen und ſchonte ihr Leben.
Von einer Umſchließung waren ſie umgeben, der man nicht entrinnen konnte.
Er umzingelte ſie und zerbrach ihre Waffen.
In das Netz waren ſie geworfen, ſaßen im Garne
Und füllten die Welttheile mit Geheul.

Nachdem Marduk den Kingu, den Gemahl der Tiâmat, gefeſſelt, wendet er ſich zu Tiâmat zurück, durchſchneidet ihre Adern und läßt ihr Blut durch den Nordwind zu verborgenen Oertern bringen.

Da ward beſänftigt der Herr, betrachtete ihre Leiche ... und ſchuf Kunſtreiches.
Er zerſchlug ſie wie ein ... Nu-Nu (Waffe) ... in zwei Theile,
Stellte die Hälfte von ihr auf und machte ſie zu einer Decke, zu einer Himmelswölbung,
Schob dann einen Riegel und ließ einen Hüter ſich hinſtellen
Und befahl ihm, ihre Waſſer nicht herausſtrömen zu laſſen.
Den Himmel verknüpfte er mit der untern Gegend und

Stellte ihn gegenüber dem Urwaſſer, der Wohnung der Nugimmud [1].
Dann maß der Herr den Umkreis des Urwaſſers
Und errichtete einen Großbau gleichwie jenen, Iſhara,
Den Großbau Iſhara, den er als eine Himmelswölbung baute,
Und ließ Anu, Bel und Ea in ihren Wohnplätzen hauſen.

Er machte die Standörter der großen Götter,
Sterne gleich wie ſie, und ſetzte die Thierkreisgeſtirne ein.
Er kennzeichnete das Jahr und zeichnete alle Bilder.
Zwölf Monate (und je) drei Sterne ſetzte er ein.
Nachdem er die Tage des Jahres in den Bildern . . .
Legte er hin den Standort des Jupiter, um zu kennzeichnen ihre Schranken,
Damit keiner der Tage abweiche, noch ſich verirre.
Den Nordpol und Südpol ſetzte er zugleich mit ihnen feſt.
Und er öffnete Thore zu beiden Seiten,
Befeſtigte einen Verſchluß zur Linken und Rechten.
In der Mitte derſelben ſetzte er den Zenith.
Den Neumond ließ er aufſtrahlen und unterſtellte ihm die Nacht
Und kennzeichnete ihn als einen Nachtkörper. Um die Tage zu kennzeichnen,
Bedeckte er ihn allmonatlich ohne Aufhören mit einer Königsmütze,
Um am Anfang des Monats am Abend aufzuleuchten,
Daß die Hörner glänzten, um den Himmel zu kennzeichnen,
Und am ſiebenten Tage die Königsmütze zur Hälfte.
Nach dem vierzehnten mögeſt du gegenüberſtehen der Hälfte monatlich.

Daran knüpfen ſich noch einige abgeriſſene Andeutungen über den Stand und die Conjunction der Planeten, dann eine Reihe dunkler Segensſprüche und Beſchwörungsformeln, in welchen indes deutlich die Miſchung von Sternbeobachtung und abergläubiſcher Sterndeuterei zu Tage tritt, und endlich ein begeiſtertes Loblied auf Bel-Merodach, den höchſten der Götter:

Der Weiſe, Kundige möge zugleich ſich beſinnen;
Der Vater möge es erzählen und den Sohn belehren,
Dem Hirten und Hüter (d. h. dem König) die Ohren öffnen,
Daß er ſich freue über den Herrn der Götter, Marduk!
Und ſein Land möge gedeihen, ihm möge es wohl gehen!
Beſtändig iſt ſein Wort, nicht verändert wird ſein Befehl.
Was aus ſeinem Munde hervorgeht, verwandelt kein Gott.
Blickt er böſe an, wendet er ſeinen Nacken nicht;
In ſeinem Zürnen, ſeinem Grimme kommt ihm kein Gott gleich.

6. Die Höllenfahrt der Iſhtar.

Wie Bel-Merodach der höchſte der babyloniſchen Götter, ſo iſt Iſhtar die höchſte und volksthümlichſte der Göttinnen [2]. Sie entſpricht theilweiſe der

[1] Iſt dasſelbe wie oben Nu-kimmut, die unerſchaffene, nicht gemachte Materie, das „Chaos".

[2] La Déesse Istar, surtout dans le mythe Babylonien, par *C. P. Tiele*. Actes du 6e Congrès Intern. des Orientalistes. Leide, Brill, 1885. II, 495—506.

Digitized by Google

Aſtarte, der Aphrodite, der Venus. Ihr Geſtirn iſt der Abend- und Morgenſtern. Sie wird ſowohl die Tochter des Mondgottes Sin als auch gelegentlich die des Anu, des Bel, des Marduk und des Aſſur genannt. In den Mythen tritt ſie in doppelter Geſtalt auf: einerſeits als Göttin der Wolluſt, der ſinnlichen Liebe, der Fruchtbarkeit und deshalb als Mutter der Götter und der Menſchen, andererſeits auch als die ſtärkſte und gewaltigſte Göttin, als Göttin der Jagd, des Kampfes und der Schlacht, als entſcheidende Macht im Rathe der oberſten Götter[1]. Ihr Cult war mit den gröbſten Ausſchweifungen verbunden, ihre Prieſterinnen öffentliche Buhlerinnen. Ihr Hauptfeſt ſcheint dasjenige des Tammuz, des babyloniſchen Adonis, geweſen zu ſein, an welchem mit ihrer Hilfe auch Todtenbeſchwörungen mit den widerlichſten Formeln vorgenommen wurden. Ihr iſt das zweite der aſſyriſch-babyloniſchen Epen gewidmet: „Die Höllenfahrt der Iſhtar“[2].

Das Gedicht beginnt mit einer wirklich poetiſchen Beſchreibung der Unterwelt:

Zum Lande ohne Heimkehr wende ich mich,
Breite hinab wie ein Vogel meine Flügel.
Ich ſteige hinab zum Hauſe der Finſterniß,
Zur Wohnung des Gottes Irkalla,
Zu dem Hauſe, das einen Eingang hat ohne Ausgang,
Nach der Straße, auf der niemand kann umwenden,
Der Heimat von Finſterniß und Hunger,
Wo Staub die Nahrung iſt, die Speiſe Koth,
Licht nimmer geſchaut wird, im Dunkel alles weilt;
Geiſter ſchwingen dort wie Vögel ihre Schwingen,
Thore und Pfoſten deckt ewiger Staub...

Obwohl gewarnt, läßt ſich Iſhtar, „die Tochter des Mondgottes Sin“, wie ſie hier genannt wird, nicht von ihrem Vorhaben abbringen. Die Schilderung wird nochmals wiederholt. Dann heißt es weiter:

---

[1] A. Jeremias, Izdubar-Nimrod (Leipzig 1891) S. 57—66.

[2] Der Text iſt vollſtändig und publicirt in The Cuneiform Inscriptions of Western Asia, vol. IV, second edition (plate 31 with additions and corrections page 9), London 1891; ungenau überſetzt in den Transactions of the R. S. of Literature VIII (1865), 244, mit Ergänzung in den Transactions of the S. of Bibl. Arch. II (1873), 179 und Records of the Past I (1875), 143—152; beſſer überſetzt von Eberhard Schrader, Die Höllenfahrt der Iſtar. Ein altbabyloniſches Epos. Text, Ueberſetzung, Commentar und Gloſſar. Gießen 1874. — Dr. A. Jeremias, Die Höllenfahrt der Iſtar, eine altbabyloniſche Beſchwörungslegende. München 1886. — Vgl. Hommel, Geſch. Babyloniens S. 399. — Kaulen, Aſſyrien und Babylonien (4. Aufl.) S. 165—167. — A. Jeremias, Die babyl.-aſſyr. Vorſtellungen vom Leben nach dem Tode (Leipzig 1887) S. 4—45.

Digitized by Google

Als Ishtar anlangte an dem Thore des Landes ohne Heimkehr,
Rief dem Wächter des Thores ein Wort sie zu:
„Du Wächter der Wasser! Oeffne dein Thor!
Oeffne dein Thor, schnell, daß ich eintreten könne!
Wenn du nicht dein Thor öffnest und ich nicht eintreten kann,
So zerschlage ich das Thor, zersplittere die Pfosten,
Erstürme den Eingang, vernichte den Thorbau!
Die Todten erwecke ich, die Lebenden zu verzehren,
Ueber das Leben soll der Tod triumphiren!"
Da öffnete der Wächter seinen Mund und sprach,
Redete an die erhabene Ishtar:
„Halt ein, Herrin, wirf nicht nieder das Thor!
Ich will hingehen und deine Rede melden der Königin Ninkigal." [1]
Hinein ging der Pförtner, hub an zu Ninkigal:
„Dieses Wasser hat deine Schwester Ishtar überschritten. . ."
Als Ninkigal solches vernahm,
Da erblich sie wie eine abgeschnittene Blüthe,
Da zitterte sie wie ein Rohrstengel;
Sie sprach: „Ich will sie heilen von ihrer Wuth,
Will ihre Drohungen ihr vergelten.
Leuchtet auf, ihr verzehrenden Flammen! Leuchte auf, feurige Lohe!
Ihr Theil soll sein bei den Gatten, die ihre Frauen verlassen!
Ihr Theil bei dem der Frauen, die von ihres Gatten Seite sich schieden!
Ihr Theil bei dem der Jugend, die ehrlos gelebt!
Geh, Wächter, öffne ihr das Thor,
Und thu mit ihr wie mit andern zu anderer Zeit!"
Hinging der Pförtner, öffnete seine Thür:
„Tritt herein, Herrin von Kutha! Es ist dir nicht verwehrt.
Mag der Unterwelt Palast deiner Ankunft sich freuen!"
Das erste Thor ließ er sie durchschreiten, ergriff sie; da ward die Krone von ihrem Haupte genommen.
„Wächter, warum hast du mir sie genommen, die große Krone von meinem Haupt?"
„Tritt nur ein, Herrin; die Fürstin des Landes thut also mit ihren Besuchern."

Sieben Thore hat sie zu durchschreiten, bei jedem wird ihr ein Theil ihres Schmuckes entrissen: beim zweiten ihre Ohrgehänge, beim dritten die Edelsteine an ihrem Haupt, beim vierten die Juwelen an ihrer Stirn, beim fünften ihr kostbarer Gürtel, beim sechsten die goldenen Ringe an Händen und Füßen, beim siebenten ihr letztes Gewand.

Als nun so Ishtar in das Land ohne Heimkehr gekommen war,
Da ward Ninkigal ihrer ansichtig und kam grimmig ihr entgegen.
Nicht beherrschte sich Ishtar und häufte Verwünschungen auf sie.

Darauf ergrimmt Irish-kigal noch mehr, übergibt Ishtar ihren Dienern und schlägt sie mit Krankheit an Augen, Seite, Fuß, Herz und Kopf. Doch

[1] Nin-kigal ist jetzt nach den ägyptischen Tafeln Irish-kigal zu lesen.

Digitized by Google

ſeit Iſhtar die Oberwelt verlaſſen, hört alle Fruchtbarkeit auf, alle geſelligen Bande löſen ſich. Deshalb ſchafft Gott Ea einen beſondern Boten, „Uddu-ſhu-namir", und ſchickt ihn in die Unterwelt, auf daß er Iſhtar befreie. Um Iriſh-kigal zu beruhigen, ſoll er ihr ein Zauberſtück liefern, nämlich Fiſche aus einem leeren Gefäß hervorbringen. So wird Iſhtar glücklich befreit und erhält an den ſieben Thoren Kleidung und Schmuck wieder.

7. Das Gilgamos-Epos.

Weit umfangreicher und bedeutſamer iſt das Gilgamos-Epos [1], das auf zwölf Tafeln etwa 3000 Zeilen umfaßt zu haben ſcheint. Von den meiſten Tafeln ſind indes nur Bruchſtücke vorhanden. Der Held Gilgamos (Giſhdubar geſchrieben, aber nach einem Syllabarfragment, das erſt 1890 gefunden wurde [2], Gilgameſch auszuſprechen) wurde dem bibliſchen Nimrod identificirt und das Epos danach auch ſchon das „Nimrod-Epos" genannt [3]. Am meiſten Intereſſe aber erregte der auf der elften Tafel enthaltene babyloniſche Bericht über die Sündfluth. Soweit ſich der Zuſammenhang aus den oft kümmerlichen Bruchſtücken erkennen läßt, iſt der Verlauf der Erzählung ungefähr folgender:

Die Stadt Erech (Uruk) befindet ſich infolge einer dreijährigen Belagerung im größten Elend. Wie das Vieh jammert das Volk; wie Tauben wehklagen die Mägde; die Götter von Uruk verwandeln ſich in Fliegen, die

[1] Die Fragmente, auf denen das Gedicht, urſprünglich auf zwölf Tafeln geſchrieben, uns erhalten iſt, ſtammen aus wenigſtens acht verſchiedenen Exemplaren, woraus zu erkennen iſt, daß dieſe Texte als ein allgemein verbreitetes Lehrbuch oft abgeſchrieben wurden. Ein erſt kürzlich gefundenes Fragment iſt aus der Zeit der Arſaciden datirt, alſo aus dem 1. oder 2. Jahrh. v. Chr. Daher erklärt ſich, wie dieſe Sagen leicht zu den Griechen gelangen konnten (Gilgamos bei Aelianus). Auch philologiſche Commentare dazu ſcheinen ſich in den aſſyriſchen Tafeln zu finden. Geſamtausgabe der geſammelten Bruchſtücke von Delitzſch und Haupt, Aſſyriolog. Bibliothek Bd. III. unter dem Titel: Das babyloniſche Nimrodepos, Heft I (1884), Heft II (1890). — Der Text der XI. Tafel iſt publicirt mit allen Varianten in The Cuneiform Inscriptions of Western Asia, vol. IV, second edition (plate 43); ſeitdem ſind noch neue Fragmente dazu gefunden worden. Ueberſetzung von Hugo Winkler, Keilinſchriftliches Textbuch zum Alten Teſtament (Leipzig 1892) S. 70 ff. Andere Ueberſ. der XI. Tafel von Haupt, Der keilinſchr. Sündfluthbericht (als Beigabe zu Schrader, Keilinſchr. und das Alte Teſtament. 2. Aufl. 1881—1883), und Jenſen, Kosmologie (1890) S. 365 ff. Ueberſ. des Ganzen von A. Jeremias, Izdubar-Nimrod. Leipzig 1891. — Vgl. R. Zehnpfund, Altbabyloniſche Götter- und Heldenſagen. Allg. Zeitg. 1891. Beil. 39 und 46.

[2] Publicirt iſt dieſes Syllabarfragment noch nicht.

[3] So zuerſt von Profeſſor Haupt (vgl. Kaulen, Aſſyrien und Babylonien. 4. Aufl., S. 162). P. Straßmaier und andere angeſehene Aſſyriologen bezweifeln jedoch die Richtigkeit dieſer Identificirung.

Dämonen in Schlangen. Iſhtar erhebt ihr Haupt nicht wider den Feind; nur Bel nimmt ſich ihrer endlich an (Taf. I).

Da erſteht der Stadt ein Retter in Gilgamos. Die ganze Jugend läuft ihm nach. „Nicht ließ er einen Sohn ſeinem Vater, die Tochter einem Helden, die Gattin einem Helden.“ Darob beklagen ſich die Leute bei der Göttin Aruru und verlangen, ſie ſolle einen Mann ſchaffen, der ihn bekämpfe. „Aruru wuſch ihre Hände, kniff Lehm ab, warf ihn auf die Erde; den Eabani ſchuf ſie, einen Helden, einen erhabenen Sproß, einen Bauersmann.“ Er iſt am ganzen Leib mit einem zottigen Fell bedeckt, frißt Kräuter mit den Gazellen und geht mit dem Vieh zur Tränke. Von den Göttern wird Sâdu, „der Jäger“, beauftragt, dieſes halbmenſchliche Ungethüm nach Uruk zu locken, um daſelbſt der Macht des Gilgamos die Stange zu halten. Der erſte Verſuch mißlingt. Auf den Rath eines Gottes nimmt der Jäger nun eine Liſt zu Hilfe, indem er eine Dienerin der Iſhtar zu Eabani bringt. Ihre Buhlerkünſte bezwingen den ſcheuen Waldmenſchen, und ſie lockt ihn ohne Mühe zu Gilgamos in der Stadt Uruk. Trotz ſeiner thieriſchen Behaarung und ſeiner brutalen Sinnlichkeit iſt Eabani ein „Weiſer“, ja ſogar ein Traumdeuter (Taf. II). Er deutet dem Gilgamos einen Traum, und die beiden werden Freunde. Eabani bleibt, zu Nutz und Frommen der Stadt, die von einem elamitiſchen Herrſcher Namens Chumbaba hart bedrängt wird. Die zwei Freunde ziehen vereint zum Kampfe wider ihn aus (Taf. III) und dringen in den Hain, der ſeine feſte Burg umgibt (Taf. IV und V). Gilgamos zieht als Sieger in Uruk ein in weißem Gewande, mit ſtrahlenden Waffen, die Krone auf dem Haupt. Da erhebt die gewaltige Göttin Iſhtar ihr Auge zu ihm und wirbt um ſeine Gunſt: „Komm, Gilgamos, ſei mein Gemahl, deine Liebe gib mir zum Geſchenk; du ſollſt mein Mann ſein, ich will dein Weib ſein; ich will dich ſtehen laſſen auf einem Wagen von Edelſtein und Gold, deſſen Räder von Gold, deſſen Hörner von Saphir ſind; große Kudanu-Löwen ſollſt du anſpannen, unter Wohlgerüchen der Ceder ſollſt du einziehen in unſer Haus . . .; es ſollen ſich vor dir beugen die Könige, Herren und Fürſten; alles, was hervorbringt Berg und Land, ſollen ſie dir bringen als Tribut.“ Doch Gilgamos verſchmäht ihre Huld; er ſpricht zu ihr:

„Wohlan, ich will dir offen herausſagen deine Buhlkünſte. . .

„Dem Tammuz, dem Gemahl deiner Jugend, nöthigſt du Weinen auf, Jahr um Jahr.

„Den bunten Alalla-Vogel haſt du geliebt; du zerſchlugſt ihn, zerbrachſt ihm die Flügel; nun ſteht er im Walde und ſchreit: Kappi! („Meine Flügel!“)

„Du haſt auch einen Löwen geliebt von vollendeter Kraft; zu je ſieben und ſieben Anläufen haſt du ihn betrogen.

„Du haſt auch geliebt ein Roß, erhaben im Streit; mit Sporn und Peitſche haſt du es genöthigt; obgleich es ſieben Meilen Galopp gelaufen war und trinken

Digitized by Google

wollte, hast du es genöthigt; wenn es ermattet war und trinken wollte, hast du es genöthigt; seiner Mutter, der Göttin Silili, hast du Weinen aufgenöthigt.

„Du gewannest auch lieb einen Oberhirten, der dir beständig Weihrauch streute und tagtäglich Zicklein schlachtete — du schlugst ihn und verwandeltest ihn in einen Tiger, so daß ihn verjagen seine eigenen Unterhirten und seine Hunde ihn blutig beißen.

„Du hast geliebt einen Riesen (? Ishullanu), den Gärtner deines Vaters, der dir beständig Geschenke brachte und deine Tafel dir täglich freundlich schmückte — du hast dein Auge auf ihn geworfen, hast ihn bethört... Der Riese sprach zu dir: ‚Was stellst du an mich für ein Begehren? Mein Mütterchen, rüste kein Mahl, ich will es nicht genießen; was ich genießen soll, ist böse und verfluchte Speise...' Sobald du das gehört, hast du ihn zerschlagen und in einen Knirps verwandelt, hast ihn auf das Lager gelegt, daß er nicht mehr aufstehen konnte.

„Auch mich liebst du nun; wie jene willst du mich verderben." [1]

Da steigt Ishtar zürnend zum Himmel empor und klagt ihr Herzeleid und ihren Schimpf dem Vater Anu. Mit bloßen Worten aber will sie sich nicht begütigen lassen. Sie verlangt, daß ein Himmelsstier geschaffen werde, um Gilgamos zu bekämpfen. Sie droht, wie bei ihrer Höllenfahrt, gleich einem verzogenen Kinde, alles zu zerschlagen, wenn ihr Wille nicht erfüllt werde. So wird der Himmelsstier geschaffen und gegen ihren Beleidiger losgelassen. Doch Eabani packt den Stier beim Schwanz und Gilgamos stößt ihm das Schwert ins Herz. Ishtar steigt auf die Mauern von Uruk und flucht Gilgamos, während die Helden ein Dankopfer darbringen. Da Eabani aber ihren Fluch hört, wirft er ihr ein Stück des todten Stiers an den Kopf und schwört ihr den Untergang. Darauf hält Ishtar eine ihrem Charakter entsprechende Todtenklage um den Stier, die beiden Freunde aber ein herrliches Siegesfest (Taf. VI).

Nun folgen unausfüllbare Lücken. Nur so viel erhellt aus den wenigen Bruchstücken der Tafeln VII und VIII, daß Gilgamos dem Eabani einen Traum deutet; Eabani erkrankt — infolge eines Kampfes — und stirbt.

Gilgamos will nicht gleich Eabani sterben; er hält Todtenklage um den ihm entrissenen Freund und macht sich dann auf den Weg, um seinen Ahnherrn Sit-Napishtim, den Sohn des Kidin-Marduk, aufzusuchen. Es ist eine gefährliche Wanderung. Löwen bedrohen ihn an einer Bergschlucht. Nur mit Axt und Schwert bricht er sich Bahn. Am Zugang des Gebirges Mâshu (*Μάσιος*) begegnen ihm Skorpionmenschen als Thorhüter. Der Skorpionmensch mahnt ihn erst von dem Durchmarsch ab: es gelte zwölf Meilen in dichter Finsterniß zu durchwandern. Auf Gilgamos' inständiges Flehen öffnet er ihm indes das Thor, und Gilgamos vollbringt die schauerliche Wanderung. Wie er aus der Finsterniß heraustritt, steht vor ihm ein herrlicher Baum: „Edelsteine trägt er als Frucht; Aeste hängen daran,

[1] Uebers. von A. Jeremias, Izdubar-Nimrod S. 24. 25.

Digitized by Google

prächtig anzuschauen; Krystall tragen die Zweige; Früchte trägt er, köstlich anzuschauen" (Taf. IX). Noch andere solche Bäume stehen da, am Rande des Meeres. Auf dem Throne des Meeres sitzt die jugendliche Göttin Sabitu. Es ist der Todtenfluß, an dem Gilgamos angelangt. Sabitu flieht vor ihm und verriegelt sich in ihrem Palast. Auf seine Wehklagen und Bitten gibt sie ihm endlich Bescheid, warnt ihn aber vor der Fahrt und weist ihn an Arad-Ea, den Schiffer des Sit-Napishtim. Arad-Ea erklärt sich zur Fahrt bereit, nur muß Gilgamos selbst für ein Ruder sorgen. Als es beschafft, besteigen sie das Schiff. Es ist eine schlimme Fahrt; 45 Tage werden sie in den Gewässern des Todes hin und her geschleudert. Dann erreichen sie endlich die Gefilde der Seligen. Noch vom Schiffe aus begrüßt Gilgamos seinen Ahnherrn Sit-Napishtim, erzählt ihm seine bisherigen Schicksale und fragt ihn, wie er denn das ersehnte Leben in der Götterversammlung erlangt habe (Taf. X). Daran knüpft sich nun der merkwürdigste Theil der Dichtung, indem Sit-Napishtim, der babylonische Noe, seinem Sprößling die Geschichte der Sündfluth erzählt[1].

Sit-Napishtim sagte zu ihm, zu Gilgamos:
„Eröffnen will ich dir, Gilgamos, verborgene Rede,
Und die Entscheidung der Götter will ich dir sagen.
Shurippak, eine Stadt, die du kennst — am Ufer des Euphrat ist sie gelegen,
Diese Stadt ist alt, die Götter (wohnen) in ihr.
Einen Fluthsturm zu erregen, trieb ihr Herz die großen Götter.
Es war ihr Vater Anu, ihr Berather der Kämpe Bel,
Ihr Führer Ninib, ihr Vordermann Ennugi.
Nin-igi-azag[2] Ea saß bei ihnen und
Erzählte ihre Rede einem Rohrzaun: ‚Rohrzaun! Rohrzaun! Wand! Wand!
Rohrzaun, höre! Wand, verstehe!
Du Mann aus Shurippak, Sohn des Ubara-Tutu,
Zimm're ein Haus, baue ein Schiff, verlaß deinen Besitz, suche das Leben,
Laß Hab und Gut beiseite und rette dein Leben.
Bringe hinauf Lebenssamen aller Art in das Schiff.
Das Schiff, das du bauen sollst,
Gemessen werden mögen dessen Zahlen,
Entworfen werden mögen dessen Größe und dessen Bild.
Bis in das Urwasser senke es hinab.'
Ich verstand es, und sagte zu Ea, meinem Herrn:
‚Mein Herr, was du befahlest,
Beachte ich und werde es ausführen.
Aber wie soll ich antworten der Stadt, dem Volke und den Aeltesten?'
Ea that seinen Mund auf und sprach zu mir, seinem Knechte:
‚Als Antwort sage du so zu ihnen:

---

[1] Die Uebersetzung nach P. Jensen, Kosmologie S. 367 ff., welcher den wirklichen Bestand des Textes — auch mit seinen Lücken — genau wiedergibt.

[2] Nin-igi-azag: „Der Herr (oder die Herrin) mit den glänzenden Augen".

Digitized by Google

Weil mich Bel haßt,
Will ich nicht wohnen in eurer Stadt und auf die Erde Bels mein Haupt nicht niederlegen;
Zum Urwaſſer will ich hinabfahren und bei Ea, meinem Herrn, wohnen.
Ueber euch wird er dann regnen laſſen reichlichen Segen,
Eine Maſſe Vögel, eine Menge Fiſche,
Eine Fülle von Vieh, reichliche Ernte [1].
Ein verabredetes Zeichen hat Ea geſetzt, nämlich, der den Sturzregen ſendet,
Wird an einem Abend über euch regnen laſſen einen ſchweren Regen,
Sobald etwas vom Morgenroth erſchien.'
Am fünften Tage entwarf ich ſeine Geſtalt.
In ſeinem Entwurf [2] waren hundert und vierzig Ellen hoch ſeine Wände,
Auf hundert und vierzig Ellen wurde veranſchlagt . . . [3]
Ich warf hin das Bild . . . und zeichnete es ſelber.
Ich baute es in ſechs Stockwerken und theilte es ſiebenmal,
Sein Inneres [4] theilte ich neunmal.
Pfähle ſchlug ich für das Waſſer darin.
Ich erſah mir ein Ruder und warf das Nöthige hin.
Sechs Saren Erdpech goß ich aus auf die Außenſeite [5],
Sechs Saren Naphtha goß ich auf die Innenſeite."

Nun wird der Text [6] ſehr lückenhaft. Nach den zerſtückten Worten iſt von Verſorgung des Schiffes mit Oel die Rede, dann von täglichen Opfern, reicher und feſtlicher Bewirtung der Arbeiter und von der weitern Ausrüſtung des Schiffes:

„Mit allem, was ich hatte, füllte ich es. Mit allem, was ich an Silber hatte, füllte ich es.
Mit allem, was ich an Gold hatte, füllte ich es.
Mit allem, was ich an Lebensſamen aller Art hatte, füllte ich es.
Ich brachte hinauf in das Schiff meine ganze Familie und weibliche Hausgenoſſenſchaft.
Vieh des Feldes, Gethier des Feldes, Handwerker alle zuſammen brachte ich hinauf.
Ein verabredetes Zeichen ſetzte Shamaſh feſt:
‚Wird der, welcher den Sturzregen ſendet, am Abend einen ſchweren Regen regnen laſſen,
Dann tritt ein in das Schiff und verſchließ dein Thor.'

Dieſes verabredete Zeichen traf ein.
Der, welcher den Sturzregen ſendet, ließ am Abend einen ſchweren Regen regnen.
Dieſes Tages Aufleuchten fürchtete ich.
Den Tag zu ſchauen, hatte ich Angſt.
Ich trat ein in das Schiff und verſchloß das Thor.
Die Verwahrung des Schiffes übergab ich Puzur-Bel, dem Schiffer,
Das große Haus, und was darinnen war.

---

[1] Hier iſt der Text ziemlich ſtark beſchädigt.
[2] Bei Jenſen Karhitu.
[3] Hier folgt eine Lücke von 13 Zeilen.
[4] Bei Jenſen Kirbitu.
[5] Bei Jenſen Kiru.
[6] 13 Zeilen lang.

Digitized by Google

Sobald etwas vom Morgenroth erschien,
Stieg auf am Horizont des Himmels düsteres Gewölk,
Rammân donnerte darin,
Nabû und Marduk gingen voran,
Gingen als Führer über Berg und Thal.
Nergal [1] riß das Steuerruder vorwärts;
Dahin schritt Ninib, ließ Sturm hinterdrein folgen.
Die Anunnaki erhoben ihre Fackeln,
Durch ihren strahlenden Glanz machten sie das Land funkeln.
Das Gewühl des Rammân stieg himmelan,
Verwandelte alles Helle in Finsterniß.
Er überschwemmte das Land wie ein . . . Einen Tag hindurch zerschlug der Orkan,
Blies stürmisch daher. . . Die Wasser stiegen den Berg hinan,
Fuhren wie ein Sturm auf den Menschen los. . .
Nicht sah einer den andern, nicht wurden erkannt die Menschen . . . (?)
Die Götter fürchteten sich vor dem Fluthsturm,
Sie wichen, stiegen empor zum Himmel des Anu.
Die Götter waren wie ein Hund . . . saßen niedergekauert auf der Ringmauer des Himmels.
Es schrie Ishtar wie eine Kreißende,
Es rief die Herrin der Götter, die schönstimmige:
‚Der uralte Tag [2] ist wieder zu Lehm geworden,
Weil ich vor den Göttern Böses befahl,
Und als ich vor den Göttern Böses befahl,
Zur Vernichtung meiner Menschen Sturm befahl.
Was ich gebar, wo ist es?
Wie Fischbrut füllt es das Meer.‘
Die Götter weinten mit ihr über die Anunnaki.
Die Götter saßen gebeugt unter Weinen,
Ihre Lippen waren zusammengepreßt. . .
Sechs Tage und Nächte wüthete fort der Sturmwind, die Fluth, der Platzregen.
Als der siebente Tag herankam, ließ nach der Regen, der Sturm hörte auf,
Der gekämpft hatte wie ein Kriegsheer.
Es ruhte das Meer, das der Orkan aufgewühlt, der Fluthsturm hörte auf.
Ich sah auf das Meer, ich ließ meine Stimme erschallen;
Aber alle Menschen waren wieder zu Lehm geworden,
Wie ein kahler Acker lag vor mir das Walfeld.
Ich öffnete das Luftloch, das Licht fiel auf mein Antlitz.
Ich beugte mich nieder, setzte mich, weinte.
Ueber mein Antlitz flossen mir Thränen.
Ich sah auf die Welt — alles Meer.

Nach zwölf Tagen stieg Land auf.
An das Land Nizir kam das Schiff hinan.
Der Berg des Landes Nizir hielt das Schiff fest und ließ es nicht von der Stelle.
Einen Tag, einen zweiten Tag hielt der Berg Nizir das Schiff fest und ließ es nicht von der Stelle.

[1] Nergal — der Todesgott. [2] d. h. „Die alte (schöne) Zeit“.

Digitized by Google

Einen dritten und vierten Tag hielt der Berg Nizir das Schiff feſt und ließ es nicht von der Stelle.
Einen fünften und ſechsten Tag hielt der Berg Nizir das Schiff feſt und ließ es nicht von der Stelle.

Als der ſiebente Tag herankam,
Ließ ich eine Taube hinaus und ließ ſie los. Die Taube flog hin und her.
Da aber kein Ort zum Sitzen da war, kehrte ſie zurück.
Ich ließ eine Schwalbe [1] hinaus und ließ ſie los,
Es flog die Schwalbe fort und kehrte zurück.
Da ein Ort zum Sitzen nicht da war, kehrte ſie zurück.
Dann ließ ich einen Raben [2] hinaus und ließ ihn los.
Der Rabe flog, ſah das Schwinden des Waſſers,
Flog näher hinzu, ſetzte ſich, krächzte, kam nicht zurück.
Da ließ ich (alles) hinaus, opferte ein Opfer nach den vier Winden,
Machte eine Sühneſpende auf dem Gipfel des Berges.
Sieben und ſieben Opfergefäße ſtellte ich auf,
Darunter ſchüttete ich aus Kalmus, Cedernholz und Räucherwerk [3].
Die Götter rochen den Duft, die Götter rochen den Wohlduft.
Die Götter ſammelten ſich wie Fliegen um den Opferer.
Als nun die Herrin der Götter herangekommen war,
Da erhob ſie die großen Blitze (?), die Anu gefertigt nach ihrem Begehr.
‚Dieſe Götter! Bei meinem Halsſchmucke, ich werd' es nicht vergeſſen,
Dieſer Tage werde ich gedenken, in Zukunft nicht vergeſſen.
Die Götter mögen hingehen zur Sühneſpende.
Aber Bel ſoll nicht hingehen zur Sühneſpende,
Weil er unbeſonnen den Fluthſturm erregt
Und meine Menſchen dem Strafgericht überantwortet hat.‘
Als dann Bel herangekommen war,
Sah er das Schiff. Da ergrimmte Bel und ward von Zorn erfüllt über die Götter der Igigi:
‚Wer iſt da entkommen? Kein Menſch ſoll lebend bleiben beim Strafgericht.‘
Ninib öffnete ſeinen Mund und ſprach zu dem Helden Bel:
‚Wer außer Ea hat die Sache angerichtet?
Kennt doch Ea jegliche Beſchwörung.‘
Ea öffnete ſeinen Mund und ſprach zu dem Helden Bel:
‚Du Kluger unter den Göttern, Held!
So unbeſonnen warſt du, daß du einen Fluthſturm erregteſt!
Leg dem Sünder ſeine Sünde auf! Leg dem Frevler ſeinen Frevel auf!
Aber ſei nachſichtig und laß ihn nicht abgeſchnitten werden; habe Geduld und laß ihn nicht weggeſpült werden!
Wozu willſt du einen Fluthſturm erregen? Ein Löwe möge kommen und die Menſchen vermindern.
Wozu willſt du einen Fluthſturm erregen? Ein Leopard möge kommen und die Menſchen vermindern.
Wozu willſt du einen Fluthſturm erregen? Eine Hungersnoth möge entſtehen und das Land verheeren.

[1] Sinuntu. [2] Ariba. [3] šim-gir.

Digitized by Google

Wozu willſt du einen Fluthſturm erregen? Gira[1] möge kommen und die Menſchen vermindern.
Ich habe nicht den Rathſchluß der großen Götter eröffnet.
Den „Sehr-Geſcheiten“[2] ließ ich einen Traum ſehen, und ſo vernahm er den Rathſchluß der Götter.‘

Darauf kam er zur Vernunft. Und es ſtieg Bel hinauf in das Schiff,
Ergriff meine Hand, führte mich hinauf,
Führte hinauf mein Weib und ließ es niederknieen an meiner Seite,
Wandte uns einander zu, ſtellte ſich zwiſchen uns und begrüßte uns ſegnend:
‚Vormals war Sit-Napiſhtim Menſch.
Fürderhin ſollen Sit-Napiſhtim und ſein Weib geachtet werden wie die Götter ſelbſt,
Wohnen ſoll Sit-Napiſhtim in der Ferne, an der Mündung der Ströme.‘
Da entführten ſie uns, und in der Ferne, an der Mündung der Ströme ließen ſie uns wohnen.“

Damit ſchließt der altbabyloniſche Sündfluthbericht, ſchon dadurch äußerſt merkwürdig, daß er die Fluth als eine ethnographiſch wie geographiſch allgemeine und als eine eigentliche Sündfluth, als ein Strafgericht über die entartete Menſchheit darſtellt.

Die Erzählung wendet ſich nun wieder zu Gilgamos, der, von den Göttern mit dem Ausſatze geſchlagen, den Bericht von ſeinem Boote aus angehört hat und auf guten Rath und Heilung wartet. Sit-Napiſhtim läßt ihn zuerſt ſchlafen, ſechs Tage und ſieben Nächte. Da befiehlt er ſeinem Weibe, eine Zauberſpeiſe zu bereiten und dem ſiechen Gaſt zu eſſen zu geben. Da dieſe Zauberſpeiſe aber noch nicht wirkt, übergibt er den Kranken dem Schiffer Arad-Ea, um ihn an den Reinigungsort zu bringen, deſſen Waſſer die Krankheit zu heilen vermag. Wirklich kommt Gilgamos völlig geneſen zu ſeinem Ahnherrn Sit-Napiſhtim zurück, der ihm nun auch mittelſt einer wunderbaren Pflanze die Gabe ewiger Jugend verſchaffen will. Sie gleicht einem Stechdorn. Gilgamos findet ſie und plant ſchon, nach Uruk zurückgekehrt, einen ganzen Wald davon zu ziehen. Doch wie ſie auf der Heimfahrt einmal landen und Gilgamos zu einem Brunnen hinabſteigen will, fällt ihm die Pflanze ins Waſſer und ein Dämon holt ſie ihm ſchleunig weg. Er weint gar ſehr darüber. Der treue Bootsmann aber bringt ihn wenigſtens heil nach Uruk zurück. So endet die berühmte XI. Tafel.

Die Schlußtafel (XII) iſt wieder ſehr fragmentariſch. Sie bietet Reſte einer Todtenklage Gilgamos' um Eabani, eine Beſchwörung, durch die der Geiſt Eabanis dem Gilgamos erſcheint (vielleicht gehört hierher auch eine

[1] d. h. Nergal, der Todesgott, die Peſt.

[2] *Atra-hasis*, woraus der bei Berofus vorkommende Name *Xisuthros* durch Umſtellung (hasis-atra) herzuleiten iſt.

Digitized by Google

Schilderung der Unterwelt, welche früher zu der „Höllenfahrt Ishtars“ gezogen wurde), und endlich einen Wechselgesang zwischen Gilgamos und Eabani:

Auf einem Ruhepolster ist gelagert,
Reines Wasser trinkend,
Wer in der Schlacht getödtet ward — du sahst es! — Ja, ich sah es:
Sein Vater und seine Mutter (halten) sein Haupt,
Und sein Weib (kniet) an seiner Seite. —
Wessen Leichnam auf dem Felde liegt,
Du sahst es! — Ja, ich sah es:
Dessen Seele hat nicht Ruhe in der Erde. —
Wessen Seele keinen hat, der für sie sorgt,
Du sahst es! — Ja, ich sah es:
Die Hefe des Bechers, die Ueberbleibsel des Mahles,
Was auf die Straße geworfen ist, genießt er.

Es ist unschwer zu erkennen, daß der Sündfluthbericht der Bibel sich unmöglich aus demjenigen des Gilgamos-Epos entwickeln konnte, während dieser alle Züge einer sehr alten, aber gesunkenen, vielfach veränderten und verzerrten Ueberlieferung an sich trägt. Der ursprüngliche Monotheismus, der sittliche Charakter der Fluth als eines großartigen göttlichen Strafgerichtes, die göttliche Absicht in der Rettung Noes und andere Elemente der Urüberlieferung leuchten in dem altbabylonischen Bericht noch stellenweise durch; doch wie unter den Göttern polytheistischer Wirrwarr und Widerspruch herrscht, so in den damit zusammenhängenden Fabeleien; die Fluth selbst wird zu einer Thorheit Bels herabgesetzt, Noes Warnung zu einem Komödienstreiche des Gottes Ea, seine Rettung zu einer bloßen Folge des Widerspruchs, der unter den Göttern herrscht, er selbst zu einem Götzendiener und schließlich einem Halbgott entwürdigt. Die an sich so klare und ehrwürdige Ueberlieferung sinkt zur widerspruchsvollen, phantastischen Sage herab; durch die Gestalten der Ishtar und des Eabani ist sie mit den widerlichsten Nachtseiten des Heidenthums verknüpft. Bloß als Dichtung betrachtet, besitzt das Gilgamos-Epos allerdings dennoch eine gewisse urwüchsige Kraft, ergreifende Anklänge an die großen Probleme des menschlichen Lebens, Leidens, Todes und Fortdauerns im Jenseits, dramatische Lebendigkeit der Darstellung und Sprache, eine Charakteristik und Naturschilderung, die mit wenigen Zügen starke Effecte hervorruft. Alle Elemente mythologischer Epik kommen hier schon zu lebensvoller Entwicklung, und aus den kümmerlich erhaltenen Thonfragmenten spricht eine gewaltige, sinnliche Phantasie.

Kleinere ähnliche Stücke sind noch mehrere erhalten, so „Der Kampf Bels mit dem Drachen“, durch ein prächtiges Relief aus Nimrud illustrirt; „Der Kampf der sieben bösen Geister gegen den Mondgott Sin“, und so werden wohl noch andere religiöse Mythen Bearbeitung gefunden haben.

Digitized by Google

Ein wirklich hoher Schönheitssinn bekundet sich darin nicht. Noch weniger kann man von einer poetischen Fruchtbarkeit reden. Aus den verschiedenen Copien des Gilgamos-Epos ergibt sich, daß dasselbe schon vor 650 v. Chr. existirt haben muß und noch 150 v. Chr. wieder von neuem abgeschrieben wurde, also beständig in Umlauf blieb, während von spätern poetischen Werken bis jetzt nichts zu Tage getreten ist [1].

Haben auch die Sagen der Babylonier nachweislich eine weite Verbreitung bei den semitischen wie arischen Völkern gefunden, wie z. B. aus deutlichen Zügen der griechischen, syrischen, äthiopischen und persischen Alexandersage hervorgeht, so liegt doch jedenfalls das Hauptverdienst dieses uralten Volkes weniger auf dem Gebiete der Poesie als auf jenem der Mathematik und Astronomie. Seine Heiligthümer waren mit Sternwarten verbunden, auf welchen eine genaue und regelmäßige Beobachtung des gestirnten Himmels zu staunenswerthen Kenntnissen und Berechnungen führte. Mittelst praktischer Methoden, die noch nicht völlig aufgehellt sind, bestimmten diese ältesten Astronomen mit großer Genauigkeit das Neulicht und das Verschwinden des Mondes, Sichtbarkeit, Größe und Stunde der Mondfinsternisse, die heliakischen Auf- und Untergänge, die Opposition und Rückläufigkeit der Planeten sowie ihre Stellung zu mehreren Fixsternen und ebenso den Lauf der Sonne, wenn auch ihre Aufzeichnungen hierüber spärlicher sind [2].

---

[1] Nach dem Kolophon der Tafeln sind dieselben eine Abschrift von uralten Copien aus Babylon für die Bibliothek des Königs Assur-banipal. Aus mehreren Inschriften ergibt sich, daß unter Sargon und seinen Nachfolgern die meisten babylonischen Werke für die Tempelarchive in Ninive, Assyrien, abgeschrieben wurden, und zwar mit sehr großer Genauigkeit. Von Nebukadnezzar I. (13. Jahrh. v. Chr.) wissen wir, daß er ein anderes großes astronomisches Werk: ûmu Bel, von dem wir noch viele Fragmente späterer Abschriften besitzen, für ein babylonisches Tempelarchiv stiftete (vgl. *J. N. Strassmaier*, Inscription of Nebukadnezzar son of Nin-eb-nadin-šum. Hebraica vol. IX, Oct.-Jan. 1893). Da auch Fragmente von Worterklärungen dieser Sammlung noch existiren, so gehen wir nicht fehl, wenn wir annehmen, daß diese geschriebenen Ueberlieferungen aus uralter Zeit als allgemeines Handbuch zum Unterrichte in Babylon und später in Assyrien bis hinab in die Zeit der Arsaciden gebraucht wurden.

[2] J. Epping, Astronomisches aus Babylon oder das Wissen der Chaldäer über den gestirnten Himmel. Unter Mitwirkung von P. J. Straßmaier S. J. (Freiburg 1889) S. 186—188.

Digitized by Google

Sechstes Kapitel.

Das Todtenbuch der Aegypter.

Das schmale Nilthal, das, zwischen Wüsten eingedrängt, vom Mittelmeer bis zu den ersten Katarakten hinauf kaum so viel fruchtbares Land umfaßt als der Flächenraum des heutigen Belgiens, beherbergt nicht nur die ältesten und zum Theil auch die großartigsten Bauwerke der Erde, sondern auch an seinen Pyramiden und Grabkammern, Tempeln und Mumiensärgen die ältesten uns erhaltenen Sprachdenkmäler des menschlichen Geschlechts. Manche der letzten sind in den jüngsten Jahrzehnten an die Bibliotheken und Museen der europäischen Hauptstädte gewandert; aber auch da bilden sie das älteste Schriftthum, welches der Forscherfleiß aus dem Staub und den Trümmern der Vergangenheit ausgegraben hat. Wohl reichen die Ueberlieferungen des Alten Testamentes ihrem Inhalt nach weit über die ältesten Hieroglyphentexte hinauf, allein die Urschriften jener heiligen Bücher sind längst zerstört. Nur in den Keilinschriften der Babylonier sind uns noch Literaturdenkmäler erhalten, welche dem Alter der ägyptischen sich nähern oder es vielleicht zum Theil übertreffen. Sonst hat keine Literatur der Welt einen so merkwürdigen, monumentalen Schutz gefunden gegen das allwaltende Los der Vergänglichkeit wie die ägyptische in den mächtigen Tempeln und Felsengräbern von Theben, deren Trümmer noch heute den Raum einer modernen Großstadt umfangen, und in dem Pyramidenfeld von Memphis, dessen jahrtausendalte Quadermassen die gewaltigsten Bauten der Welt überragen.

1. Verbreitung und Alter des Todtenbuches.

Unter den altägyptischen Sprachdenkmälern, welche der Fleiß zahlreicher Forscher im Laufe dieses Jahrhunderts nach und nach, ganz oder wenigstens theilweise, entziffert hat, nimmt das sogen. Todtenbuch die hervorragendste Stelle ein. Es ist, wie Lepsius sich bei der ersten Veröffentlichung desselben nach dem großen Turiner Papyrus ausdrückte, „das größte zusammenhängende Literaturwerk, das uns von den Aegyptern erhalten ist“ [1]; es ist zugleich dasjenige, das noch in den zahlreichsten Niederschriften und Abschriften, wenn auch nie vollständig in derselben Fassung und in demselben Umfang, vorhanden ist und über die religiösen und sittlichen Anschauungen des alten Culturvolkes die reichlichsten und werthvollsten Angaben enthält.

Champollion, der erste Entzifferer der Hieroglyphenschrift, betrachtete es als ein Begräbniß-Ritual (Rituel funéraire) und gab ihm deshalb einfach

[1] Lepsius, Das Todtenbuch der alten Aegypter. Berlin 1842.

Digitized by Google

dieſen Namen, den ſpäter auch Emmanuel de Rougé wieder befürwortete. Lepſius dagegen führte in zwei Abhandlungen aus, daß dieſer Name einen falſchen Begriff von dem Werke gebe, indem es weder die für die Beſtattung vorgeſchriebenen Riten und Ceremonien noch die dabei zu verrichtenden Gebete enthalte, ſondern faſt ausſchließlich Gebete oder hymnenartige Anrufungen, welche dem Verſtorbenen ſelbſt in den Mund gelegt und als Vademecum in die Ewigkeit mitgegeben werden. Er nannte es deshalb einfach das „Todtenbuch", und dieſen Namen haben ſeitdem die meiſten Forſcher beibehalten. Die Aegypter ſelbſt nannten es das Buch vom Per em hru, d. h. das Buch „vom Hervorgehen bei Tage", wie Dévéria und Le Page Renouf überſetzen [1], oder das Buch „vom Ausgang aus dem Tage" (sortir du jour), wie Ed. Naville überſetzt [2]. Aus mehreren Stellen erhellt, daß unter „Tag" hier die menſchliche Lebensdauer verſtanden wird. Wie Naville meint, gibt weder „Wiedergeburt" noch „Wiedererſcheinung" noch „Auferſtehung" den zuſammengeſetzten Ausdruck völlig wieder, „und gleichwohl liegt in jedem dieſer Wörter etwas Richtiges und mehr als in den buchſtäblichen Ueberſetzungen". Jedenfalls gibt auch der Ausdruck „Todtenbuch" den Sinn nicht ganz: es iſt ein Buch „vom Ausgang oder Uebergang in das jenſeitige Leben".

Dieſem Titel entſpricht ein anderer, der ſich ebenfalls ziemlich häufig findet: „Das Kapitel von der Vervollkommnung des Verſtorbenen", womit der Zweck des Buches ausgedrückt wird. Durch dasſelbe ſoll der Verſtorbene Antheil an den Eigenſchaften und Vorzügen der angerufenen Götter erhalten, „im Herzen des Ra", „mächtig vor Tum", „groß vor Oſiris" ſein und mit von den Opfergaben erhalten, die dieſen Göttern dargebracht werden.

Wie Lepſius meint, iſt das Todtenbuch jenen Büchern zuzuzählen, welche Clemens von Alexandrien in ſeiner Aufzählung der verſchiedenen Schriften der Aegypter die zehn hieratiſchen nennt, d. h. diejenigen, „welche die Lehre von den Geſetzen und von den Göttern und der geſamten religiöſen Bildung enthalten" [3]. In mehreren Handſchriften des Todtenbuches ſelbſt wird ſeine Abfaſſung dem Gotte Thoth, dem Schreiber der Götter, zugeſchrieben. So heißt es in einer Nachſchrift zum 64. Kapitel:

„Dieſes Kapitel wurde gefunden zu Hermopolis, blau geſchrieben auf einem Würfel von Baa-kes, unter den Füßen des Gottes (Thoth). Der Fund wurde gemacht

[1] Le Page Renouf, Vorleſungen über Urſprung und Entwicklung der Religion. Autoriſirte Ueberſetzung (Leipzig 1882) S. 163.

[2] Naville, Das Aegyptiſche Todtenbuch (Berlin 1886) Einleit. S. 23. 24.

[3] *Οὗτος, ὡς ἂν προστάτης τοῦ ἱεροῦ, τὰ ἱερατικὰ καλούμενα ι' βιβλία ἐκμανθάνει, περιέχει δὲ περὶ τε νόμων καὶ θεῶν, καὶ τῆς ὅλης παιδείας τῶν ἱερέων.* Clemens Alex., Strom. lib. VI, c. 4 (*Migne*, Patr. gr. IX, 256). Ueber die drei Schriftarten der Aegypter, die hieroglyphiſche, hieratiſche und demotiſche, vgl. daſ. lib. V, c. 4 (*Migne* IX, 40).

Digitized by Google

zu den Zeiten des Königs Menkaura, deſſen Wort die Wahrheit iſt, durch den Prinzen Hartitif an dieſem Orte, als er reiſte, um nach den Tempeln zu ſchauen. Er fand darin einen Hymnus, der ihn in Entzücken verſetzte. Er trug ihn auf den Wagen des Königs, ſobald er ſah, was auf dem Würfel geſchrieben ſtand: Großes Geheimniß! Er ſah nicht mehr, hörte nicht mehr, indem er dieſes heilige und reine Kapitel herſagte, er näherte ſich den Frauen nicht mehr, er aß weder Fleiſch noch Fiſch mehr." [1]

Dieſe Nachricht, wie die Bemerkung des Clemens von Alexandrien, daß die Prieſter die heiligen Bücher auswendig wüßten, endlich der Umſtand, daß die meiſten Urkunden des Todtenbuches mit einer Zeichnung des Leichenzuges beginnen, ſprechen für die Anſchauung, die Le Page Renouf mit de Rougé theilt, daß das Todtenbuch nicht für die Todten allein, ſondern auch für die Lebenden berechnet war, und zwar ſowohl zu ihrer Belehrung als zum rituellen Gebrauche beim Todtendienſt. Seine Hauptbeſtimmung aber galt unzweifelhaft den Todten.

Es erſcheint nämlich nicht in feſter Geſtalt als ein für immer abgeſchloſſenes Werk, wie der Rigveda, das Aveſta, das Yih-king oder andere heilige Bücher der alten Welt, ſondern als eine willkürliche Sammlung religiöſer Texte, die zwar einer gemeinſamen Quelle entſtammten, aber in beliebiger Auswahl, bald zahlreich bald dürftig, bald in kürzerer bald in längerer Faſſung, oft mit vielen und kunſtreichen, oft mit kärglichen und flüchtig gezeichneten Vignetten den Mumien mit in den Sarg gegeben oder an den Wänden der Grabſtätten angebracht wurden. In ſeiner ausgedehnteſten Faſſung, dem ſogen. großen Turiner Papyrus (17 m lang, 36 cm hoch), zählt es 165 Kapitel; in dem Papyrus Burton (Nr. 9900 des Britiſh Muſeum), der gegen 20 m lang iſt, fehlt eine große Reihe dieſer Kapitel, wird aber durch andere erſetzt, die von nicht geringerem Intereſſe ſind. Eine andere Abſchrift (gegenwärtig im Muſeum von Gizeh bei Kairo), einſt abgefaßt für „den erſten Hilfsprieſter des Ammon, den Schreiber Meſemneter, den Sohn des Richters Ahmes", zählt nur 61 Kapitel, wieder ganz anders geordnet. Vier der am häufigſten vorkommenden Kapitel und einige ſeltenere finden ſich auf der ebenfalls in Gizeh aufbewahrten Leinwand, in welcher die Mumie des Königs Thothmes III. eingewickelt war, eines der größten ägyptiſchen Könige, der (nach Brugſch) 1600—1560 v. Chr. regierte. Neun Kapitel des Todtenbuches finden ſich gemalt an den Wänden des Grabes des Amenemha zu Abdelqurnah (bei Theben); einige andere ſehr ſchön eingemeißelt in dem Grabe des Chaemha ebendaſelbſt; wieder andere in den Gräbern der Könige Rameſſu (Ramſes) IV., VI., IX. zu Theben.

[1] *P. Pierret*, Le Livre des Morts des anciens Égyptiens (Paris 1882) p. 200. 201. — Vgl. *S. Birch*, The Funereal Ritual or Book of the Dead (in *Bunsen*, Egypt's place in universal history [London 1867 V, 209. 210).

Digitized by Google

Der Aegyptologe Eduard Naville, welcher von dem Orientaliſtencongreß 1874 beauftragt wurde, eine möglichſt genaue kritiſche Textausgabe für die Zeit der XVIII. bis XX. Dynaſtie (d. h. einen Zeitraum von etwa 500 Jahren) zu veranſtalten, brachte nicht weniger als 77 Niederſchriften des Todtenbuches zuſammen, darunter 71 in verſchiedenen Muſeen aufbewahrte Papyri, 6 Gräberinſchriften aus Theben. Die Geſamtzahl der Kapitel iſt dadurch auf 186 angewachſen, von welchen ſich die meiſten in bunter Auswahl auf die verſchiedenen Urkunden vertheilen, eine gewiſſe Anzahl aber ſich als Grundſtock und Kern des Ganzen zu erkennen gibt [1].

Was das Alter dieſer Urkunden betrifft, ſo herrſcht bekanntlich auf dem Gebiete der ägyptiſchen Chronologie noch überhaupt große Unſicherheit und räthſelhaftes Dunkel. Aus dem Vergleich der Königsliſte des ägyptiſchen Prieſters Manetho, welche ſich zum Theil bei Flavius Joſephus findet, mit den Königsliſten des Turiner Papyrus und der Tafeln von Karnak, Abydos und Saqqarah ergibt ſich zwar, daß bis auf Alexander d. Gr. 31 Dynaſtien über Aegypten herrſchten, deren Mitglieder entweder durch Familienabſtammung oder Stammesverwandtſchaft zuſammengehörten; ebenſo haben die Hiſtoriker die Eintheilung des Manetho adoptirt, wonach ſich die ägyptiſche Geſchichte in drei Hauptperioden gliedert:

Das Alte Reich (I. bis XI. Dynaſtie);
das Mittlere Reich (XII. bis XVIII. Dynaſtie);
das Neue Reich (XIX. bis XXXI. Dynaſtie).

Allein über Anordnung und Dauer der Regierung der einzelnen Könige und Königsreihen gehen die Anſichten der Forſcher noch weit auseinander, und über den Regierungsantritt des erſten Königs Menes (Mena) aus This (Thinis), ſchwanken die Zahlen um einen Unterſchied von mehr als 3500 Jahren. Champollion beſtimmt dafür das Jahr 5867 v. Chr., Unger 5613, Mariette 5004, Lieblein 4717, Brugſch 4455, Lauth 4157, Lepſius 3892, Eduard Meyer 3180, Seiffarth 2782, Wilkinſon 2320. Bei der XIX. Dynaſtie treffen indeſſen die Chronologien ziemlich nahe zuſammen, und die Differenz der Angaben beträgt keine hundert Jahre mehr.

Völlige Sicherheit beginnt erſt mit der XXVI. Dynaſtie, dem König Pſemthek (Pſammetich) aus Sais, der 664 den Thron beſtieg. Die Zeit von ihm bis zur Eroberung durch die Perſer heißt die ſaitiſche Periode (664—528). Sie bedeutet ein nochmaliges Wiederaufleben des einheimiſchen Königthums nach langer Fremdherrſchaft, doch ohne Erſtarkung zur alten

[1] Hervorragend durch ſeine kunſtvolle Ausſtattung iſt der Papyrus Ani, herausgegeben von *P. Le Page Renouf*, The book of the dead. Facsimile of the Papyrus of Ani in the British Museum: 37 large coloured plates with introduction. Imp. fol. London 1890. — Second edition by *E. A. Wallis Budge*. London 1894.

Digitized by Google

Macht und Blüthe. Als eine ſolche iſt die Zeit der Pyramidenerbauer aus der IV. Dynaſtie: Chufu (Cheops), Chafra (Chefren) und Menkaura (Mykerinos) zu betrachten, als die glänzendſte Periode ägyptiſcher Geſchichte aber jene der thebaiſchen Könige der XVIII. bis XX. Dynaſtie, mit den vier Amenhetep (Amenophis), den vier Tehutimes (Thothmes), Ramſes I., Seti I., Ramſes II., Seti Meneptah II., Ramſes III. In dieſer Zeit gelangte Theben mit ſeinen gewaltigen Tempeln von Lukſor und Karnak und der rieſigen Nekropole am Weſtufer des Nils zu ſeinem höchſten Glanze.

Nach Angabe des Turiner Papyrus, der aus der ſaitiſchen Zeit ſtammt, wäre das 130. Kapitel des Todtenbuches unter dem Könige Uſaphais (Heſepti), dem dritten der I. Dynaſtie (nach Brugſch 4266 v. Chr.), das 64. unter Menkaura aufgefunden worden, von deſſen Mumienſarg noch Ueberreſte im Britiſchen Muſeum zu London aufbewahrt werden. Eine fortlaufende Ueberlieferung, die das 64. Kapitel dem König Uſaphais zuſchreibt, geht von der XXI. bis auf die XI. Dynaſtie zurück und macht es wahrſcheinlich, daß das Todtenbuch ſchon unter der XI. Dynaſtie als vollſtändige Sammlung vorhanden war, einzelne Theile aus der Zeit der erſten Königsreihen herrühren mögen. Da es noch unter den ſaitiſchen und ptolemäiſchen Herrſchern bis über die Zeit Chriſti hinaus in Gebrauch blieb, ſo umfaßt ſeine Geſchichte nach der engſt bemeſſenen Chronologie etwa drei Jahrtauſende, nach der weiter ausholenden das Doppelte. In dieſer langen Zeit hat die ägyptiſche Mythologie und Religion, trotz Beibehaltung gewiſſer Grundanſchauungen, die vielfachſten Wandlungen durchgemacht, und bei aller Zähigkeit der Ueberlieferung mußte nothwendig auch der Text des Todtenbuches mannigfache Abänderungen erleiden. Als Anhaltspunkt zur Beurtheilung dienen ſowohl die Eigenſchaften der verſchiedenen Urkunden ſelbſt als auch anderweitige Inſchriften und Papyri, die nicht zum Todtenbuche gehören [1].

Die eigentliche Entſtehung des Buches und ſein Text zur Zeit des Alten und Mittlern Reiches iſt noch ſo gut wie gar nicht aufgehellt; dagegen hat Naville den thebaiſchen Text der XVIII. bis XX. Dynaſtie, wie ſchon erwähnt, mit großer Genauigkeit feſtgeſtellt. Alle dieſe Texte ſind in Hieroglyphenſchrift ausgeführt. Erſt mit der XX. Dynaſtie beginnen Texte in hieratiſcher Schrift, die dem thebaiſchen in der Ausführung nachſtehen und noch keine beſtimmte Reihenfolge aufweiſen. Erſt in der ſaitiſchen und ptolemäiſchen Epoche wurde der ſowohl in Hieroglyphen als in hieratiſcher Schrift vorkommende Text mit Nummern und Titeln verſehen und in eine

[1] Vgl. The Book of the Dead. The Papyrus of Ani in the British Museum. The Egyptian Text with interlinear transliteration and translation, a running translation, introduction etc. by *E. A. Wallis Budge*, Litt. D. Keeper of Egyptian and Assyrian Antiquities. London 1895. 4°, Introduction, woſelbſt eine ziemlich vollſtändige Geſchichte des Todtenbuches gegeben iſt, nebſt ausführlicher Bibliographie.

Digitized by

feste Kapitelreihe gebracht, die zwar eine bloß äußerliche ist, die aber doch von den Herausgebern und Forschern beibehalten wurde, um bei der Masse der ganz verschiedenen Redactionen, in welchen das Buch sich findet, einen festen Ausgangspunkt zu haben.

2. Charakter und Inhalt des Todtenbuches.

Durch das bloße Numeriren wurde natürlich noch keine innere methodische Ordnung ersichtlich. Das Buch erscheint deshalb auf den ersten Blick als ein wahrhaft chaotisches Räthselbuch. Kürzere und längere Gebete, Zauberformeln, Hymnen, Litaneien, rhapsodische Beschreibungen des Jenseits, Götterreden und Reden der Verstorbenen, Anrufungen der verschiedensten Gottheiten und rituelle Vorschriften für den Todtendienst reihen sich bunt aneinander, wie sie zwei Jahrtausende oder mehr aus den verschiedensten Epochen ägyptischer Religionsentwicklung zusammengewürfelt haben. Eine gewisse Einheit erhalten die verschiedenartigen Bestandtheile nur durch den gemeinsamen Gegenstand und durch den gemeinsamen Ausgangspunkt. Das ist Anu, das biblische On oder Heliopolis, fünf englische Meilen nordöstlich von Kairo, an der Stelle des heutigen Dorfes Matarîyyeh. Ueber seine Trümmer ragt noch ein 20 m hoher Granitobelisk empor, aus der Zeit des Königs Usertesen I. (XII. Dynastie, nach Brugsch 2433 v. Chr.). Die Gemahlin des ägyptischen Joseph war — nach dem Pentateuch — die Tochter eines Oberpriesters aus Heliopolis. Unter der XX. Dynastie war der Tempel von Anu einer der herrlichsten in ganz Aegypten; Tausende von Priestern standen in seinem Dienste. Anu-Heliopolis war die Hauptstätte für den Cult des Sonnengottes Tum-Ra, der durch lange Zeiträume die gesamte Reichsreligion beherrschte. Von Anu ist auch das Todtenbuch, zum wenigsten der Kern desselben, ausgegangen: es enthält die Lehre der Priester von On. Der Name kehrt in allen wichtigern Kapiteln wieder. „Anu ist die Residenz des Gottes Tum-Ra, des Richters Osiris, der neun kosmischen Götter", das erhabenste aller Heiligthümer, der Sitz des Todtengerichtes und — ähnlich dem Jerusalem der Hebräer — ein Abbild und Vorbild der ewigen Herrlichkeit im Jenseits.

Kommen in den ältesten Ueberlieferungen auch Anklänge an einen ursprünglichen Monotheismus vor, so haben doch schon die alten kosmischen Götter und deren Mythen ein völlig polytheistisches Gepräge, in welchem sich Naturcult mit philosophischer Allegorie verbindet. Das Todtenbuch behandelt das Geheimniß des menschlichen Lebens, wie es in der Wiederbelebung der organischen Natur durch die Sonnenwärme versinnbildet wird. Es sind vorwiegend kosmische Ideen, welche darin niedergelegt sind und welche die naturphilosophischen Anschauungen der Aegypter symbolisch ausdrücken. Zu

Digitized by

den ältesten Göttern, in welchen sich die vorzüglichsten Naturgewalten und Naturerscheinungen verkörperten, dichtete die zum Abenteuerlichen geneigte Volksphantasie ein ganzes Heer anderer Götter und Dämonen hinzu. Das Todtenbuch allein zählt ihrer über hundert.

Der Gott, der unter dem bunten Gewimmel der ägyptischen Götterwelt im Todtenbuch selbst als der höchste hervortritt, ist Ra, schon durch seinen Namen, welcher auch jener der Sonne ist, als Sonnengott gekennzeichnet. Auf seiner Barke durchmißt er jeden Tag das Himmelsgewölbe, eine Wasserfläche, deren irdisches Nachbild der Nil ist. Er ist nicht der älteste der Götter. Vor ihm ist die große Götter-Neunheit (Enneade): Schu, Tefnut, Seb, Nut, Usiri, Isis, Seth, Nebthat, nach kosmogonischer Deutung sämtlich aus dem Nun, der feuchten Urmaterie, hervorgegangen.

Usiri (Osiris) ist das älteste der fünf Kinder des Seb (Erde) und der Nut (Himmel), Isis zugleich seine Schwester und Gattin. Sie sind Götter des Lichtes; ihre Geschwister Seth und Nephthys (Nebthat) dagegen Götter der Finsterniß. Seth ist voll Haß gegen Osiris, bringt ihn heimlich um, zerreißt seine Leiche in 14 Stücke und verstreut sie über das ganze Land. Isis trauert um ihn und durchwandert ganz Aegypten, um die Leiche des geliebten Gatten wieder zusammenzubringen. Anubis (Anpu), Sohn des Osiris und der Nephthys, begleitet sie dabei. In ihrem eigenen nachgeborenen Sohne Hor (Horus) findet der Vater einen Rächer, der die Mächte der Finsterniß siegreich überwindet. Osiris aber ward nach seinem Tode Herrscher der Unterwelt und König des Jenseits (Amenti). Er hält mit seinen 42 Beisitzern Gericht über die Verstorbenen und ist fürder ihr Herrscher. An ihn sind deshalb die meisten Gebete und Opferformeln des Todtenbuches gerichtet [1].

Der Verstorbene selbst wird nach dem Tode ein Osiris genannt, als solcher dem Gotte vorgestellt, von ihm gerichtet und nach seiner Freisprechung und Verklärung mit demselben identificirt. Im Menschen unterschieden die Aegypter außer dem Leib (khat) und dem geistigen Leib (sâhu) oder der Mumie besonders das Herz (ab), dann die Seele (ba), den Genius (ka), den Schatten (chaib) und den Geist, die Intelligenz (khu) [2]. Sie glaubten, daß der „Ka", eine Art Doppelgänger des ganzen Menschen, sich wieder mit dem Leibe vereinigen würde, wenn dieser, als Mumie wohl erhalten, den Mächten der Zerstörung Widerstand leistete. Während die Mumie dann im Grabe weilt, zieht ein neugeborener Mensch, verklärt an Leib und Seele, aus dem Grabe empor gen Amenti, zu den Göttern, um an deren Leben Antheil zu nehmen. Das ist der neue Osiris, ein Nachbild des Gottes, der

[1] *Plutarch.*, De Iside et Osiride. Edit. Didot. (Scripta Moralia III, 429—469). Vgl. *W. Budge*, The Book of the Dead. Introd. p. 48 f.

[2] *W. Budge*, The Book of the Dead. Introd. p. 55 f.

Digitized by Google

über die Mächte der Finsterniß triumphirt. Als Gott Osiris und Ra besteigt er die Sonnenbarke und zieht am Himmel dahin.

Dies sind in einigen Umrissen die wesentlichsten Anschauungen, auf welchen das Todtenbuch beruht und welche darin zur Darstellung kommen. Dieselben treten aber nie mit jener klaren, plastischen Bestimmtheit hervor, mit welcher die griechischen Denker, Dichter und Künstler den hellenischen Mythus gestaltet haben, sondern stets in einem geheimnißvollen, verschwommenen Dunkel, in welchem vielfach selbst die Gestalten der Hauptgötter ineinander fließen, Götter einer spätern Epoche sich zwischen die Mythen der Urzeit drängen, magischer Aberglaube den in der Vernunft begründeten Unsterblichkeitsglauben wunderlich verzerrt und entstellt, die mystische, nur den Priestern völlig geläufige Terminologie selbst das Einfache mit dem Schleier des Geheimnisses umhüllt, eine schwer zu enträthselnde Doppelschrift endlich, die hieroglyphische und die hieratische, oft schon den Sinn eines Ausdrucks zum Räthsel macht.

An der Hand der Vignetten, mit welchen die vollständigern Abschriften des Todtenbuches oft sehr reichlich ausgestattet sind, sowie des Textes selbst, lassen sich indes darin unschwer drei Haupttheile unterscheiden, die man kurz „Tod", „Gericht", „Paradies" betiteln könnte. Genauer ist der Inhalt der drei Theile folgender:

1. Der Ausgang aus diesem Leben und der Eintritt in die Unterwelt. Die Vignetten zeigen uns den Leichenzug mit seinem feierlichen Gepränge, die Ankunft am Grabe, die Einbalsamirung und Beisetzung der Mumie, die Begegnung des Verstorbenen mit Osiris, seine Huldigung vor Ra, die Todtenopfer und andere Gebräuche, die für den Todten bei dessen Bestattung und später noch zu dessen Heile zu vollziehen sind; der Text aber enthält die Gebete und Anrufungen, welche dieses alles begleiten müssen und welche theils dem Verstorbenen theils den amtirenden Priestern in den Mund gelegt werden — ein vollständiges Begräbniß-Ritual.

2. Das Gericht über den Verstorbenen in der Unterwelt. Die Vignetten führen den ganzen Proceß vor, sowie die verschiedenartigen Prüfungen, welche der Todte bis zur vollständigen Wiedererneuerung und Wiedergeburt zu bestehen hat, und die Opfer, Ceremonien, Amulette und magischen Zeichen, durch welche die Ueberlebenden ihm dabei Hilfe und Beistand leisten; der Text begleitet abermals alle diese Acte mit entsprechenden Bitten, Anrufungen, Sündenbekenntniß und magischen Formeln, die sich zu einem permanenten Todtencult verbinden.

3. Die Ankunft und der bleibende Aufenthalt in den Gefilden der Seligen, wo der Verstorbene, in Vereinigung mit den Göttern und selbst als Gott mit wunderbarer Macht bekleidet, eine dem irdischen Leben analoge Glückseligkeit genießt.

Digitized by Google

So verſchieden Zahl und Länge der Kapitel in den verſchiedenen Faſſungen des Todtenbuches ſind, laſſen ſie ſich doch leicht nach dieſer Haupteintheilung gruppiren, in welcher die Erkenntniß Gottes, die Entſcheidung für Gott, die Erreichung des letzten Zieles im Beſitze ewiger Glückſeligkeit deutlich als leitendes Moment hervortritt.

Unter den 165 Kapiteln des ſaitiſch-ptolemäiſchen Textes, der, wenngleich vielfach verdorben, doch als der ſpäteſte und vollſtändigſte noch heute den Ausgangspunkt und die Grundlage weiterer Forſchung bildet, ragen einige wenige Kapitel hervor, die man als Grundſtock der übrigen betrachten kann, und die je für ſich ein abgeſchloſſenes, bedeutſames Ganzes bilden. Dahin gehören vorab das 17., das 64., das 1. und das 125. Kapitel. Das 17. Kapitel, deſſen urſprünglicher Text von ſehr alten Varianten und Gloſſen durchwoben iſt, enthält die Kosmogonie nach der Lehre der Prieſter von Heliopolis und die Beziehung derſelben zur Oſirismythe und zum Unſterblichkeitsglauben [1]. Das 64. Kapitel, durch ſehr gewichtige Zeugniſſe als einer der älteſten Theile des Buches beglaubigt, faßt die Unſterblichkeitslehre in einem gedrängten Abriß zuſammen, der in Auffaſſung wie Ausdruck einen hohen poetiſchen Schwung athmet [2]; ähnlich das 1. Kapitel, das indes ſpätern Urſprungs iſt. Alle dieſe Kapitel ſind übrigens aus einer ſolchen Fülle ſchwer verſtändlicher mythologiſcher Anſpielungen und Bilder zuſammengeſetzt, daß jedes derſelben, um dem Leſer verſtändlich zu werden, einen eigenen längern Commentar erheiſchte. Um wenigſtens eine Probe dieſer uralten hieroglyphiſchen Poeſie zu geben, wählen wir den Hymnus an den Sonnengott Ra, welcher den Inhalt des 15. Kapitels ausmacht und vielleicht ſpätern Hymnen als Vorlage gedient hat, die aber nicht im Todtenbuch ſtehen. Der Verſtorbene ruft den Gott an, um Antheil zu erhalten an ſeiner Herrlichkeit.

„Heil dir, Harmachis Khepra, der ſich ſeine Geſtalt ſelbſt gibt!
Strahlend iſt dein Aufgang am Horizont, erleuchtend die zwiefache Erde mit deinen Strahlen.
Alle Götter ſind in Freude, wenn ſie dich ſchauen, König des Himmels, mit der Uräusſchlange auf dem Haupt, der Krone des Südens und der Krone des Nordens auf deiner Stirn, und ſie ſetzen ſich dir gegenüber und arbeiten vorn an der Barke, um für dich alle deine Feinde zu vernichten.

[1] H. Brugſch, Religion und Mythologie der alten Aegypter (Leipzig 1888) S. 21—26. — Vict. v. Strauß und Torney, Die altägyptiſchen Götter und Götterſagen (Heidelberg 1889) S. 226—239. — E. Naville, Todtenbuch. Einleit. S. 123. — A. Wiedemann, Die Religion der alten Aegypter (Münſter 1890) S. 137.

[2] *Paul Guieysse*, Rituel funéraire égyptien. Chapitre 64. Paris 1876. — V. v. Strauß und Torney, Entſtehung und Geſchichte des altägyptiſchen Götterglaubens (Heidelberg 1891) S. 359—374.

Digitized by Google

Die Bewohner von Tiau ziehen deiner Majestät entgegen, um dieses strahlende Zeichen zu schauen.

Ich komme zu dir, ich weile bei dir, um deine Scheibe jeden Tag zu sehen.

Nicht möge ich eingekerkert, nicht verstoßen werden. Erneuern mögen sich meine Glieder, um deine Herrlichkeit zu schauen wie irgend einer deiner Günstlinge; denn ich bin einer derer, die für dich geweiht wurden auf Erden.

Ich komme zum Land der Ewigkeit, ich erreiche das Land der Ewigkeit, und du hast das für mich verordnet, der ich bin in Ra und in jedem Gotte.

Verehrung sei dir, der du dich erhebest am Horizont bei Tage und glücklich den Himmel durchfährst durch die Gabe des Wortes der Wahrheit!

Jedes Antlitz ist in Freude bei deinem Anblick; du wandelst verborgen vor ihnen einher. Du zeigst dich am Morgen eines jeden Tages. Glücklich ist der Lauf unter deiner Heiligkeit für die, deren Antlitz deine Strahlen erleuchten.

Verdunkelt ist des Goldes Schimmer; unvergleichlich ist dein Glanz.

Das Land der Götter schaut alle Farben Arabiens; deine Geheimnisse sind nur zugänglich ihrem Antlitz.

Du bist geworden der Einzige, der du hervorgingest aus dem Nun.

Möchte ich wandeln, wie du wandelst, ohne Halt zu machen, wie deine Heiligkeit, o Sonne! Der du keinen Herrn über dir hast, großer Durchwanderer der Räume, für den Millionen und hundert Millionen von Jahren nur ein Augenblick sind!

Du gehst unter, aber du lebest fort. Die Stunden, die Tage, die Nächte, du vervielfältigst sie gleichermaßen, du lebst nach deinen eigenen Gesetzen.

Du erleuchtest die Erde, indem du dich weihst mit eigenen Händen in der Gestalt Ras bei deinem Aufgang am Horizont.

Gestirn des Aufgangs, groß durch diesen deinen Strahlenglanz! du gestaltest deine Glieder und erzeugest dich selbst, nicht erzeugt, am Horizont.

O du Strahlender an des Himmels Höhn! gewähre mir, daß ich gelange zu des Himmels Höhen auf Ewigkeit, zur Wohnung deiner Freunde, daß ich mich vereine diesen erhabenen und vollkommenen Seelen der göttlichen Unterwelt, daß ich mit ihnen ausgehe, um deine Herrlichkeit zu schauen bei deinem Aufgehen und am Abend, wenn du dich vereinst deiner Mutter Nut und wenn du wendest dein Angesicht gen Westen; meine Hände werden sich anbetend ausstrecken bei deinem Untergang auf dem Berge des Lebens.

Du aber, Urheber der Ewigkeit, du wirst selig angebetet im Nun. Wer dich unaufhörlich im Herzen hegt, den vergöttlichst du mehr als alle Götter.

Anbetung dir, der du dich erhoben hast aus dem Nun, der du erleuchtet hast die zwiefache Erde am Tage deiner Geburt, als deine Mutter dich gebar mit ihren Händen!

Du erleuchtest die Erde, und deine Erneuerung erneuert auch sie.

Großes Licht, hervorgegangen aus dem Nun! du erhältst das Dasein der Menschen durch den Strom, der von dir ausgeht; du verleihst Festfreude allen Bezirken, Städten und Tempeln; dein Wärmestrahl hilft uns bereiten Speisen, Nahrung und Unterhalt.

Verehrtester Herr der Herren, du weigerst jede Zuflucht der Ungerechtigkeit; Herr der Aufgänge in der Sekhtibarke, Herr der gewaltigen Hitze in der Maat-Barke, beschütze den Osiris N. in der göttlichen Unterwelt, laß ihn eingehen in das Amenti, laß ihn bezwingen das Böse; stelle dich als Schutzherr hinter ihn wider seine Sünden; reihe ihn ein unter die Seligen und Erhabenen, auf daß er sich vereinige mit den Seelen der göttlichen Unterwelt, daß er umherwandle auf den Gefilden von Aaru und daß er frohen Herzens dahinziehe.

Digitized by Google

Der Osiris N. spricht: Ich steige auf zum Himmel; ich durchwandre das eherne Firmament; ich knie nieder zwischen den Gestirnen; man jauchzt mir zu aus der Barke Sekhti; man ruft mich an in der Barke Maat; ich schaue Ra in seinem Schreine; denn ich vereine mich mit seiner Sonnenscheibe jeden Tag.

Ich schaue den Fisch Ant, wenn er sich bildet auf dem Flusse, schimmernd in der Farbe eines Türkis; ich schaue den Fisch Abet in seinem Thun; der Sturz des Bösen vollzieht sich, da er mit Streichen auf meinen Nacken meinen Mord plante.

Ich öffne dir den Weg, ich ebne dir den Pfad, o Ra, mit günstigem Fahrwind; die Barke fliegt, sie erreicht den Hafen; die Mannschaft Ras ist in Freude bei seinem Anblick; die Frau des Lebens (die Uräusschlange) ist befriedigten Herzens, weil sie besiegt alle seine Feinde.

Ich schaue Horus mit seiner Lanze, Thoth mit dem Ellenmaß in seinen Händen; alle Götter freuen sich, ihn glücklich angekommen zu sehen; entzückt ist das Herz der abgeschiedenen Seelen.

Der Osiris N. weilt mit ihnen in Amenti, zufriedenen Herzens." [1]

3. Das Todtengericht.

Bei weitem den merkwürdigsten und wesentlichsten Theil des Todtenbuches bildet das 125. Kapitel, welches von dem Gerichte nach dem Tode handelt und in einer Menge von Urkunden erhalten ist, meist mit Zeichnungen ausgestattet, welche bald in leichtem Entwurf bald in kunstvoller Ausführung die entscheidende Gerichtsscene zur Darstellung bringen. Es zerfällt in vier Theile: 1. Anrede des Verstorbenen an Usiri beim Eintritt in die Halle der zwiefachen Gerechtigkeit; 2. das Bekenntniß des Verstorbenen vor den einzelnen der 42 Todtenrichter; 3. die Wägung des Herzens (die sogen. Psychostasie) zur Prüfung seiner Aussagen; 4. Reden und Verhandlungen mit andern Mächten, namentlich den Thürhütern beim Verlassen der Halle. Meistens folgt dann noch eine Nachschrift über Anwendung und Nutzen dieses Kapitels.

Der Titel lautet: „Kapitel, um einzugehen in die Halle der zwiefachen Gerechtigkeit und zu trennen den Menschen von seinen Sünden, damit er schaue das Antlitz der Götter." Dann wird der Todte selbst alsbald redend eingeführt:

„Gepriesen sei der große Gott, der Herr der zwiefachen Gerechtigkeit! Ich bin gekommen zu dir, meinem Herrn; gebracht bin ich zum Anblick deiner Herrlichkeit. Ich kenne dich, ich kenne die Namen der zweiundvierzig Götter, die da sind mit dir in der Halle der zwiefachen Gerechtigkeit, die da leben in Obwacht der Sünder und trinken von ihrem Blut an diesem Tage der Abwägung des Wandels vor dem ‚Guten Wesen' (Osiris). Schirmherr des geliebten Zwillingspaares, seiner Augäpfel, Herr der zwiefachen Gerechtigkeit ist dein Name. Schirme du mich! Ich komme zu dir, und ich bringe dir Gerechtigkeit; ferne halt' ich dir Unlauterkeit.

[1] *P. Pierret*, Le Livre des Morts p. 39—44.

Digitized by Google

„Nicht that ich Arges an den Menschen. Nicht tödtete oder quälte ich jemand. Nicht that ich Schandbares am Sitze der Gerechtigkeit. Nicht kannte ich Lügen. Nicht that ich Schlechtigkeiten. Nicht ließ ich als Vorgesetzter den ganzen Tag die Dienstleute arbeiten für mich. Nicht kam mein Name zu der Barke des Allerhöchsten. Nicht verkürzte ich einen Gott (bei den schuldigen Leistungen). Nicht verkleinerte ich. Nicht setzte ich herab. Nicht that ich, was Götter verabscheuen. Nicht ließ ich mißhandeln einen Sklaven von seinem Vorgesetzten. Nicht ließ ich hungern. Nicht machte ich weinen. Nicht tödtete ich. Nicht gebot ich zu tödten. Nicht brachte ich Leiden über jemand. Nicht schmälerte ich die Opfergaben am Eingang der Tempel. Nicht minderte ich die Opferkuchen der Götter. Nicht entzog ich die Opferbrode der Verklärten. Nicht brach ich die Ehe. Nicht that ich Unkeusches. Nicht unterschlug ich. Nicht verringerte ich am Getreide. Nicht verringerte ich an dem Maß. Nicht verrückte ich die Ackergrenzen. Nicht unterschlug ich das Geringste am Gewicht der Wage. Nicht verkleinerte ich das Zünglein der Wage. Nicht entzog ich die Milch dem Munde der Säuglinge. Nicht vergriff ich mich am Vieh auf seiner Weide. Nicht fing ich weg die reinen Vögel der Götter. Nicht fischte ich Fische in ihrer Auflösung. Nicht wehrte ich das Wasser in seiner Jahreszeit. Nicht zerstörte ich einen Damm der Wasserleitungen. Nicht löschte ich ein Feuer in seiner Stunde. Nicht überschritt ich Zeitfristen gegen die Bestimmung. Nicht verscheuchte ich das Weidevieh von dem Eigenthum eines Gottes. Nicht hinderte ich einen Gott an seinem Ausgang (beim feierlichen Umhertragen seines Bildes).

„Rein bin ich, rein bin ich, rein bin ich, rein bin ich! Meine Reinheit ist die des großen Bennu in Chenensu; dieweil ich bin die Nase (der Athmende) des Herrn der Hauche, welcher belebt alle Erkennenden (Menschen) an dem Tage des Vollwerdens der Uzat in Anu, dem letzten Tage des zweiten Erntemonats vor dem Herrn dieses Landes. Ich sah voll werden das Uzat-Auge in Anu. Nicht gibt es Schlimmes für mich in diesem Lande und in der Halle der zwiefachen Gerechtigkeit, dieweil ich kenne die Namen der Götter, die in ihr sind.“ [1]

Erst nach dieser Anrede an Osiris beginnt das eigentliche Gericht, wie es die Vignetten der Todtenrollen zur Anschauung bringen [2].

Rechts auf einem prachtvollen Throne, der auf Wasser ruht, sitzt Osiris als König der Unterwelt in eng anschließender Mumiengewandung, die Atef-Krone auf dem Haupt, in der Rechten den Krummstab, in der Linken die Geißel, die Zeichen der fürstlichen Gewalt. Hinter ihm stehen Isis und Nephthys, kenntlich an den Abzeichen auf ihrem Haupte, die Arme betend ausgestreckt. Vor dem Throne sprießt eine riesenhafte Lotosblume empor, auf deren geöffnetem Kelch die vier Kinder des Horus: Amset, Hâpi, Tuamâutef und Kebhsennuf, die Todtengenien, stehen. In der Ecke vor Osiris

[1] V. v. Strauß und Torney, Götter und Göttersagen S. 478. 479. — Abweichende Uebersetzung bei A. Wiedemann a. a. O. S. 132. 133.

[2] Diese Vignetten sind sehr verschieden ausgeführt. Die ältesten sind sehr einfach, später wurden sie sorgfältig gezeichnet und colorirt. Die folgende Beschreibung gibt die Darstellung nach dem kunstvollen Papyrus Nr. 9901 des Britischen Museums wieder. Naville, Todtenbuch I, Taf. CXXXVI Ag. — Eine ziemlich ähnliche gibt E. Meyer, Geschichte des alten Aegyptens (Berlin 1887), zu S. 258, nach einem aus Theben stammenden Papyrus im Berliner Museum.

Digitized by Google

iſt das Horusauge mit zwei im rechten Winkel ſtehenden Flügeln, das Zeichen der Sonnenwende, angebracht.

In der Mitte der Halle ſteht die große Wage des Gerichtes, welche in der einen Schale das Herz des Verſtorbenen, in der andern eine Feder, das Abzeichen der Mâât, der Göttin der Gerechtigkeit, trägt. Ein kleines Bild dieſer Göttin befindet ſich auch oben am Zünglein der Wage. Die Wägung nimmt der ſchakalköpfige Gott Anubis (Anpu) vor, der unter dem linken Balken der Wage ſitzt; unter dem rechten Balken ſitzt ein rieſiges Ungeheuer, „der Verſchlinger der Todten", vorn Krokodil, in der Mitte Löwe, hinten Nilpferd.

Links von der Wage begegnen wir abermals dem ſchakalköpfigen Anubis, der hier den Verſtorbenen an der Hand zu der Wage führt; rechts von der Wage aber ſteht Thoth (Tehuti) mit dem Ibiskopf und führt auf einem Täfelchen das Protokoll der Verhandlung. Neben ihm ſteht wieder der Verſtorbene, der nunmehr ſchon das Gericht überſtanden hat und den der Gott Horus mit dem Sperberkopfe dem Oſiris vorſtellt.

An der Längsſeite der Halle zieht ſich oben ein Fries hin, auf welchem die 42 Todtenrichter in ſitzender Stellung mit ihren Attributen angebracht ſind.

In einer dem Schlußwort beigegebenen Zeichnung iſt auch die Hölle dargeſtellt als ein von vier Hundskopfaffen bewachter Ofen.

Die zweite Scene, das eigentliche Gericht, beginnt damit, daß das Herz des Verſtorbenen auf die Wage gelegt und nach der Norm des Geſetzes, der Gerechtigkeit, geprüft wird, während der Verſtorbene ſelbſt ſich über 42 Punkte je vor einem der 42 Todtenrichter zu verantworten hat, Anubis zuſieht, ob der Thatbeſtand, im Herzen vergegenwärtigt, dem Geſetz und der Ausſage das Gleichgewicht hält, Thoth, ebenſo aufmerkſam prüfend, das Ergebniß aufzeichnet, die Hölle aber, in dem „Verſchlinger der Todten" verkörpert, auf ihre Beute harrt.

Die Zuverſicht, mit welcher der Todte den Oſiris begrüßt und bereits vor ihm ſeine Unſchuld betheuert hat, weicht jetzt banger Furcht. Das bezeugt eine kürzere Zwiſchenrede (Kap. 30), die in mehreren Leichenrollen an dieſer Stelle eingerückt iſt. Der Verſtorbene redet folgendermaßen ſein Herz an:

„Mein Herz, das mir zukommt von meiner Mutter, mein Herz, nothwendig zu meinem Daſein auf Erden, erhebe dich nicht wider mich, zeuge nicht als Feind wider mich vor den göttlichen Häuptern über das, was ich vor den Göttern gethan; trenne dich nicht von mir vor dem großen Gott, dem Herrn von Amenti!

„Heil dir, o Herz des Oſiris, Bewohner des Weſtens! Heil euch, ihr Eingeweide! Heil euch, ihr Götter mit den geflochtenen Bärten, erhaben durch euer Scepter! Saget Gutes von dem Oſiris N., laſſet ihn gedeihen durch Nehbka.

„Ich habe mich wieder vereint der Erde von der weſtlichen Seite des Himmels her. Nachdem ich gelegen auf der Erde, bin ich nicht geſtorben in Amenti. Ich bin reiner Geiſt für die Ewigkeit." [1]

[1] *P. Pierret*, Le Livre des Morts p. 113. 114.

Digitized by Google

Eine aus späterer Zeit stammende Nachschrift besagt, daß diese Worte über einem aus hartem Stein gemachten und mit Gold überzogenen Scarabäus[1] zu sprechen sind, den man dem Todten auf die Brust legen soll, nachdem man die Oeffnung des Mundes und die Salbung des Hauptes mit Oel vorgenommen. Die folgenden Worte sollen als Zauberformel über ihn gesprochen werden:

„Mein Herz, das mir zukommt von meiner Mutter; mein Herz, das mir nothwendig ist zu meinen Verwandlungen!"

Jetzt faßt der Todte wieder Muth und betheuert vor den einzelnen Todtenrichtern seine Unschuld:

„Ah, Schreiter, ausgegangen von Anu! Nicht that ich unrecht.
Ah, Ausbreiter der Feuerarme, ausgegangen von Cherau! Nicht vergewaltigte ich.
Ah, Schnauber, ausgegangen von Chmun (Hermopolis)! Nicht kränkte ich.
Ah, Schattenverschlinger, ausgegangen von der Geheimstätte! Nicht entwendete ich.
Ah, Gliedverdreher, ausgegangen von Rostau! Nicht tödtete ich Menschen.
Ah, Doppellöwe, ausgegangen vom Himmel! Nicht verringerte ich das Getreide.
Ah, Scharfäugiger, ausgegangen von Sechem! Nicht übte ich Hinterlist.
Ah, Flammender, ausgegangen von rückwärts! Nicht entwendete ich Eigenthum eines Gottes.
Ah, Knochenzeiger, ausgegangen von Chenensu! Nicht redete ich Lügen.
Ah, Feuerzüngler, ausgegangen von Hatkaptah (Memphis)! Nicht entzog ich Nahrung.
Ah, Doppelqueller, ausgegangen vom Westlande! Nicht beschimpfte ich.
Ah, Weißzahn, ausgegangen vom Grenzlande! Nicht überschritt ich (verbotene Grenze).
Ah, Blutverzehrer, ausgegangen vom Vernichtorte! Nicht tödtete ich ein heiliges Thier.
Ah, Eingeweidefresser, ausgegangen vom Dreißigerhause (dem höchsten Gerichtshof)! Nicht that ich das Verbotene."[2]

So werden der Reihe nach 42 verschiedene Todtenrichter angerufen, ein jeder mit Angabe seines besondern Wohnortes, und jedem betheuert der Verstorbene sein Freisein von einer andern besondern Schuld. Im wesentlichen deckt sich dieses Bekenntniß mit dem vorausgegangenen, doch sind einzelne Sünden mehr nach ihren Unterarten und Umständen zergliedert, ein paar auch wiederholt, um die Zahl 42 heraus zu bekommen. Als bloße Spielerei ist aber letzterer Umstand kaum zu betrachten, da sonst die ein-

[1] Das Weibchen des Scarabäus (Ateuchus sacer) umhüllt bekanntlich seine Eier mit Mist und legt das so gebildete Kügelchen dann in eine zuvor gescharrte Grube. Die Aegypter, denen dieser Vorgang nicht entging, meinten, der Käfer erzeuge sich — wie der Phönix der Sage — im Boden stets selbst aufs neue. So ward ihnen der Käfer (ägyptisch: cheper) ein Bild der Auferstehung, d. h. der Wiederbelebung der Mumie, welche befreit und verklärt der Sonne zuschwebt. Nach Clemens von Alexandrien war er auch Sinnbild der Sonne. Stromata lib. V, c. 4 (*Migne*, Patr. gr. IX, 41).

[2] V. v. Strauß und Torney, Götter und Götterfagen S. 481—484. — Vgl. den Text des Papyrus Ani bei *E. Wallis Budge*, The Nile (London 1890) p. 74.

Digitized by Google

zelnen Vergehen wider Religion und Gottesdienſt, wider Gerechtigkeit und Redlichkeit, wider Wahrhaftigkeit und Treue, wider Ehre, Leib und Leben anderer, wider Keuſchheit, Zucht und Sitte mit großer Klarheit und objectiver Richtigkeit nach den Forderungen des Naturgeſetzes unterſchieden ſind. Das lange, eingehende und ebenſo klare Sündenverzeichniß — der älteſte Beichtſpiegel der Welt — zeugt für einen ſehr hohen Grad ſittlicher Einſicht und Gewiſſensſchärfe, wenn auch das private und öffentliche Leben dieſem Grade ſittlicher Erkenntniß im Verlauf der Zeit immer weniger entſprochen haben mag. Die Namen der 42 Todtenrichter tönen für den Uneingeweihten wie ein wahres Hexeneinmaleins, haben aber ihre beſtimmte Bedeutung, die ſowohl zu dem jeweilig beigefügten Vergehen als zu dem geſamten Mythus in näherer Beziehung ſteht.

Die weitere Gerichtsverhandlung ſchildert der Text nicht. Das Bild ſagt das übrige. Die 42 Richter haben den Verſtorbenen gerecht befunden. Oſiris beſtätigt ihr Urtheil. Horus, der Sonnengott, der Sohn des Oſiris, führt den Gerechtfertigten vor ſeines Vaters Thron. Jubelnd dankt derſelbe den Göttern, die ihn freigeſprochen, indem er nochmals die Bitte um ihren Schutz erneuert:

„Preis euch, ihr Götter, die ihr wohnet in der Halle der zwiefachen Gerechtigkeit! Böſes weilt nicht in eurer Bruſt; ihr lebet von der zwiefachen Gerechtigkeit in Anu; eure Herzen nähren ſich von der zwiefachen Gerechtigkeit von Horus in ſeiner Scheibe.

Errettet mich vor dem Gotte des Böſen, der da lebt von den Eingeweiden der Großen, am Tage des großen Gerichtes unter euch.

Der Oſiris N. kommt zu euch; es iſt nicht Uebel, nicht Sünde, nicht Makel, nicht Unreinheit in ihm; es iſt keine Klage, kein Widerſpruch gegen ihn.

Er lebt von der Gerechtigkeit, er nährt ſich von der Gerechtigkeit. Das Herz freut ſich deſſen, was er gethan. Was er gethan, das verkünden die Menſchen, deſſen freuen ſich die Götter.

Er hat ſich Gott verſöhnt durch ſeine Liebe. Er gab dem Hungernden Brod, dem Dürſtenden Waſſer, Kleider dem Nackten. Er gab eine Barke dem, der keine hatte. Er ſpendete Opfergabe den Göttern, Sühnopfer den Verſtorbenen.

Rettet ihn, ſchützet ihn, klaget ihn nicht an vor dem Herrn der Todten; denn ſein Mund iſt rein, ſeine Hände ſind rein.

Der ihn ſieht, der ſpricht: ‚Komme in Frieden!‘ Denn der Oſiris N. hat gehört das Geſpräch des Eſels mit dem Kater in dem Hauſe des Pat; das Wort ſeiner Ankläger bei dem, der vor und nach ſich ſchaut, hat bewirkt, daß er erhoben wurde.

Der Oſiris N. ſchaut den Perſea-Teich bei ſich, inmitten von Roſtau; er huldigt den Göttern, deren Räume er kennt.

Er kommt, er erhebt ſich, er ſteigt empor, er bekennt die Wahrheit. Er iſt rein, er bewirkt, daß die Wage im Gleichgewicht ſteht im Innern der vollendeten Weſen.

O der du erhaben thronſt auf deinem Sitze, Herr der Atef-Krone, der du bethätigſt deinen Namen als ‚Herr des Odems‘, befreie den Oſiris N. von deinen Sendlingen, deinen Vollſtreckern, den Aufzeichnern deiner Befehle, den böſen Geiſtern.

Digitized by Google

Es ruht kein Schleier auf dem, was der Osiris N. gethan. Er ist Herr der Wahrheit; er ist rein; sein Herz ist rein. Seine Vorderseite ist gereinigt; seine Rückseite hat das Bad der Reinigungen erhalten; die Mitte seines Leibes ist gespült im Teiche der Wahrheit; es ist kein Glied an ihm mit Makel behaftet." [1]

An die Freisprechung und an das Bad der Läuterung schließt sich nun der Eintritt in das Reich der Unterwelt, der Uebergang von der Todesnacht zu dem Tag des neuen, ewigen Lebens. Doch unsichtbare Mächte treten dem Abgeschiedenen hier entgegen und stellen sein mystisches Wissen auf die Probe.

„Der Osiris N. ward geläutert in dem Teiche, der da ist südlich vom Felde Hotep und nördlich vom Felde der Heuschrecken, wo die Götter des Grünens sich waschen in der vierten Stunde der Nacht und in der achten des Tages mit dem Bilde des Herzens der Götter, übergehend von der Nacht zum Tage.

‚Laßt ihn ziehen!' sagen die Götter zu dem Osiris N.

‚Was willst du von uns? Wie heißt dein Name?' sagen sie ihm.

‚Ich bin der Osiris N. Wachsend unter den Blüthen des Feigenbaumes ist der Name des Osiris N.'

‚Zieh deines Weges', antworten sie ihm.

‚Ich bin gezogen durch die Wiesen nördlich vom Feigenbaum.'

‚Was hast du gesehen?' — ‚Das wandelnde Bein mit der Lende.'

‚Was hast du uns noch zu sagen?' — ‚Ich wurde gerufen von den Leuten dieses Landes der Entkleideten.'

‚Was haben sie dir gegeben?' — ‚Flammendes Feuer, den Grünspath und den Tahen.'

‚Was hast du damit gemacht?' — ‚Mein Begräbniß am Ufer des Sees der Gerechtigkeit, zur Zeit der Nacht.'

‚Was hast du gefunden am Ufer des Sees der Gerechtigkeit?' — ‚Das Scepter aus hartem Stein, welches das Wort in Bewegung setzt. Der Osiris N. hat es in Bewegung gesetzt.'

‚Was ist das Scepter aus hartem Stein?' — ‚Spender des Odems ist sein Name.'

‚Was thatest du mit dem flammenden Feuer und mit dem Grünspath und mit dem Tahen?' — ‚Ich habe mit diesem die Flamme ausgelöscht und den Grünstein verwandt, um ein Wasser zu bilden.'

‚So magst du gehen und eintreten in die Halle der zwiefachen Gerechtigkeit." [2]

Nachdem der Verstorbene den Unsichtbaren Genüge geleistet, stellt sich ihm jetzt das Thor der Unterwelt selbst entgegen, gewaltig, riesenhaft wie die Pylonen der ägyptischen Tempel. Jeder Theil desselben heischt ein besonderes Losungswort; denn nur dem Wissenden öffnet sich die Pforte.

„‚Ich lasse dich nicht eingehen durch mich,' sagt der Riegel des Thores, ‚wenn du mir nicht meinen Namen sagst.' — ‚Gewicht des Hauses der Gerechtigkeit ist dein Name.'

‚Ich lasse dich nicht eingehen durch mich,' sagt der rechte Thürflügel des Thores, ‚wenn du mir nicht meinen Namen sagst.' — ‚Vertheidiger der Gerechtigkeit ist dein Name.'

---

[1] *P. Pierret* l. c. p. 377—379. [2] L. c. p. 379—380.

Digitized by Google

‚Ich laſſe dich nicht eingehen durch mich,‘ ſagt der linke Thürflügel des Thores, ‚wenn du mir nicht meinen Namen ſagſt.‘ — ‚Vertheidiger des Gerichtes der Herzen iſt dein Name.‘

‚Ich laſſe dich nicht ſchreiten über mich,‘ ſagt die Schwelle des Thores, ‚wenn du mir nicht meinen Namen ſagſt.‘ — ‚Säule des Seb iſt dein Name.‘

‚Ich öffne dir nicht,‘ ſagt das Schloß, ‚wenn du mir nicht meinen Namen ſagſt.‘ — ‚Geburt der Maut iſt dein Name.‘

‚Ich öffne dir nicht,‘ ſagt das Innere des Schloſſes, ‚und ich laſſe nicht durch den Schlüſſel des Thores, wenn du mir nicht meinen Namen ſagſt.‘ — ‚Leben des Wächters des Sebek, Herr von Bacis iſt dein Name.‘

‚Ich laſſe dich nicht eintreten, ich laſſe dich nicht durchſchreiten,‘ ſagt das Thor, ‚wenn du mir nicht meinen Namen ſagſt.‘ — ‚Arm des Schu, bereit zum Schirme des Oſiris, iſt dein Name.‘

‚Ich laſſe dich nicht durchſchreiten zwiſchen uns,‘ ſagen die Pfoſten, ‚wenn du uns nicht unſern Namen ſagſt.‘ — ‚Kinder der Schlange iſt euer Name.‘

‚Ich laſſe dich nicht ſchreiten über mich‘, ſpricht die Schwelle der Halle, ‚an dem Orte, wo du biſt. Ich bin rein, denn ich kenne nicht den Namen deiner Füße, mit welchen du mich betrittſt. Nenne mir ihn.‘ — ‚Gürtel des Khem iſt der Name meines rechten Fußes; Trauer der Nephthys iſt der Name meines linken Fußes.‘ — ‚Ziehe voran, du kennſt uns.‘

‚Halt! Du kommſt nicht durch,‘ ſagt der Wächter des Thores, ‚wenn du mir nicht meinen Namen ſagſt.‘ — ‚Kenner der Herzen, Erforſcher der Buſen iſt dein Name.‘

‚Wer iſt der Gott, der an ſeiner Zeit iſt?‘ fragt die Göttin Maat zu ihrer Zeit. — ‚Derjenige, der da mißt die Erde.‘

‚Wer iſt der Gott, der die Erde mißt?‘ — ‚Das iſt Thoth.‘“ [1]

Der Gott Thoth, einer der älteſten ägyptiſchen Götter, iſt nach den Denkmälern der Herr der heiligen Sprache, der Weiſe in der heiligen Sprache, der Sprecher in der obern Hemiſphäre, der ſtarke Redner von ſüßer Zunge, der Ordner der Welt, der Ausmeſſer der Zeit, der Schutzherr der Aſtronomie und aller übrigen Wiſſenſchaften — der Gemahl der Göttin Maat, der Wahrheit und Gerechtigkeit. Wie er zuvor das endgiltige Urtheil über den Verſtorbenen aufgezeichnet, ſo führt er ihn auch jetzt, nach Ueberwindung aller Hinderniſſe, in das ewige Leben ein.

„Da ſpricht Thoth: ‚Komm, tritt vor, Oſiris N.! Ich frage dich: Welches ſind deine Eigenſchaften?‘

‚Ich bin rein von allem Böſen, ich bin rein. Ich bin beſchirmt vor den Fallſtricken derer, die da ſind an ihren Tagen.‘“

Der Verſtorbene hat das Verhör beſtanden. Für den, der das Verhör nicht beſtanden, ſteht das Thor in Flammen, das umſchanzt iſt von lebendigen Schlangen, und ſein Grund iſt ein See, über den Oſiris daherfährt.

---

[1] *P. Pierret* l. c. p. 380—382. Vgl. die abweichende Ueberſetzung von H. Brugſch (Religion und Mythologie der alten Aegypter S. 68—70), der dieſe Stelle als eine Probe der myſtiſchen Geheimſprache hervorhebt.

Digitized by Google

„‚Tritt vor, du haſt die Prüfung beſtanden. Brod iſt für dich im Uzat-Auge. Trank iſt für dich im Uzat-Auge. Todtenopfer ſind für dich im Uzat-Auge. Der Oſiris N. lebt wahrhaft ewiglich.‘“ [1]

All die einzelnen geheimnißvollen Ausdrücke zu erklären, welche ſich in dieſen unterweltlichen Geſprächen häufen, würde eine eigene längere Abhandlung erheiſchen. Sie ſind keine bloßen Zufälligkeiten, ſondern Glieder eines ganz ausgebildeten myſtiſchen Sprach- und Schriftſyſtems, in welches die ägyptologiſche Forſchung ſchon vielfach eingedrungen iſt, wenn die Erklärer auch nicht in allem übereinſtimmen. Da uns aber das Todtenbuch hier nur als literariſches Denkmal, nicht als Zeugniß religionsphiloſophiſcher Anſchauungen beſchäftigt, ſo müſſen wir uns begnügen, hierfür auf die einſchlägige Fachliteratur zu verweiſen. Religion, Philoſophie und Poeſie treffen und verweben ſich aufs innigſte in dieſer myſtiſchen Lehre der Prieſter von Heliopolis, ſo jedoch, daß die kühnen, ſeltſamen Bilder vorwiegend die poetiſche Hülle kosmiſcher und naturphiloſophiſcher Wahrheiten bilden. Im Wechſel zwiſchen Tag und Nacht, im Aufgang und Untergang der Sonne und der Geſtirne, im Streit der Naturkräfte, im Kampf zwiſchen Licht und Finſterniß ſah der ernſte Geiſt des Aegypters ein Spiegelbild des menſchlichen Lebens mit ſeinen Gegenſätzen: Gut und Bös, Glück und Unglück, Erkenntniß und Unwiſſenheit, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit. Indem die Ausdrücke von einem Gebiet der Erkenntniß auf das andere übertragen wurden, ergab ſich eine Fülle geheimnißvoller Anſpielungen, welcher bald kosmiſche Vorſtellungen, bald religiöſe und ethiſche Wahrheiten zu Grunde liegen, die auf dieſe myſtiſche Weiſe gelehrt und im Gottesdienſt praktiſch als Aberglaube oder Magie geübt wurden. In dieſer Bilderſprache entwickelt ſich ein mächtiger Zug zum Düſtern und Seltſamen, mitunter zum Erhabenen; aber harmoniſche Schönheit und Anmuth beſitzt ſie nicht.

4. Die Auferſtehung und das Leben im Jenſeits.

Obſchon ſich auf Grund der oben gegebenen Haupteintheilung (Beſtattung — Gericht — Seligkeit) und der Unterſcheidung der ſieben Theile des Menſchen (khat und sâhu für den Leib, ab, ba, ka, chaib, khu für die Seele) eine gewiſſe organiſche Anordnung des Stoffes gewinnen ließe, würde dies doch zu weit führen; wir müſſen uns darum begnügen, die übrigen Kapitel nach einigen leichter faßlichen Geſichtspunkten zu gruppiren.

1. Da begegnen uns zuerſt Kapitel, welche an den Ritus der Beſtattung anknüpfen und die Auferſtehung ſchildern, wie ſie ſich nach ägyptiſcher Vorſtellung nach und nach, gewiſſermaßen rituell, vollzieht. Dem Todten wird ſein Mund zurückgegeben (Kap. 21. 22), dann wird ihm feierlich durch

[1] *P. Pierret* l. c. p. 382—383.

Digitized by Google

Ptah-Ammon (den Sonnengott von Theben) der Mund geöffnet (Kap. 23). Er erhält die Erinnerung ſeines Namens wieder (Kap. 25) und ſpricht ihn laut aus vor der Verſammlung der vollzähligen Götter. Die Seele vereinigt ſich wieder mit der Mumie, die durch die Huld der Ueberirdiſchen vor Verfall bewahrt wird (Kap. 89). Das Wichtigſte aber iſt: es wird ihm ſein Herz zurückgegeben und damit ſein Mund zum Reden, die Beine zum Gehen, die Arme zum Kampf wider alle Feinde, die Augen, um zu ſehen, die Kraft, um ſich zum Himmel zu erheben, das ganze und volle Bewußtſein und dazu die Freiheit der Bewegung. Denn die Seele iſt in der Unterwelt nicht an den Leib gebannt (Kap. 26. 27. 28. 29. 30). Um dieſe Gnade bittet der Verſtorbene in den beweglichſten Worten, und um denſelben magiſchen Nachdruck zu geben, wurde das Gebet auf einen harten Stein geſchrieben, der die Form eines Käfers hatte und der Mumie an der Stelle des Herzens beigelegt wurde. Tauſende von ſolchen Scarabäen verkörpern noch heute in den Muſeen die Erinnerung an dieſes Gebet.

2. Eine andere Reihe von Kapiteln begehrt von den Göttern Schirm und Schutz für ſämtliche Glieder (Kap. 42), beſonders für das Haupt (Kap. 43. 50), Schirm vor Verweſung (Kap. 45. 48. 154), Schutz vor den Netzen des Todtenfiſchers (Kap. 153), Erhaltung des Aufenthaltes in dem himmliſchen Anu (Kap. 47), Behütung vor neuem Tode (Kap. 44), Schutz gegen Schmach, Beſudelung und Verunehrung (Kap. 51. 52. 53). Nichts Unreines will der Verſtorbene genießen, ſondern reines Korn und reinen Trank in den Gefilden von Tatu.

3. Ein Seitenſtück zu den Kapiteln vom Herzen oder von der Wiedererhaltung des Herzens bilden diejenigen vom Hauche (Lebensodem) und vom Waſſertrinken. Flehentlich ruft der Verſtorbene den Gott Tum, den „großen Brüter", an, ihm aus ſeinen Nüſtern wieder den angenehmen Hauch des Lebens einzuhauchen (Kap. 54. 56. 57), oder fühlt ſein Gebet ſchon erhört und flößt als Gott Schu andern den Odem des Lebens ein. Mit dem Flehen um den Odem des Lebens verbindet ſich (Kap. 59) auch das um den erquickenden Waſſertrunk, der ſich dann in mehreren Variationen wiederholt (Kap. 60—63).

4. Den Verſtorbenen bedrohen im Jenſeits eine ganze Schar feindlicher Gewalten in Thiergeſtalt, gegen die ihn die geheimnißvolle Todtenrolle ſchützen ſoll. Daher die kurzen und längern Beſprechungen wider die Krokodile (Kap. 31. 32), beſonders das Krokodil, das den Eſel gefreſſen (Kap. 40), wider Schlangen und Reptilien (Kap. 33. 35. 37. 38. 39. 41), wider die Schildkröte (Kap. 36), wider das Ungeheuer Maſt (Kap. 34).

5. Unheimliche Thäler und Berge, Landſchaften und Paläſte hat der Verſtorbene in dem dunkeln Jenſeits zu durchwandern, bis er des Lebens der Götter theilhaftig wird. Das ſchildert ein Cyclus von mehreren Kapiteln

Digitized by Google

ſpätern Urſprungs: von den Wächtern der ſieben Hallen und von den zweiundzwanzig Thoren oder Pylonen des Feldes Aaru (Kap. 145), von den fünfzehn Pforten (Kap. 146), von den ſieben Sälen in Amenti (Kap. 147), von den ſieben Kühen und dem Stier (Kap. 148), von den vierzehn Wohnungen in Aaru (Kap. 149. 150).

6. Nachdem indes unter Anrufung und mit Hilfe der guten Götter alle Fährlichkeiten und Schwierigkeiten des großen Ueberganges glücklich überſtanden ſind, erhellt ſich die Ausſicht in das Jenſeits. Der Auferſtandene und Verklärte beſteigt die Sonnenbarke des Ra, deren einzelne Theile aus lauter wunderbaren Kräften der Götter zuſammengeſetzt ſind, welche Götter ſelbſt mit ſtarkem Arm über den Himmelsocean dahinrudern, welche ſiegreich über alle Mächte des Todes und der Finſterniß triumphirt und glücklich an den ſeligen Gefilden von Aaru landet. Das Hauptkapitel über dieſe Schifffahrt iſt Kap. 99. Eine lange Reihe von andern Abſchnitten wiederholt den Gegenſtand, führt ihn weiter oder kürzer aus und knüpft Gebete daran (Kap. 100. 101. 102. 131. 132. 133. 134. 137. 138). Dazwiſchen reihen ſich Anrufungen der Hathor (Kap. 103), des Ptah (Kap. 106), verſchiedener anderer Götter (Kap. 104. 107. 112. 113. 114. 115. 116. 120. 123) und an den eigenen „Ka“ (Genius) des Verſtorbenen. Eigens wird die Fahrt im Weſten geſchildert (Kap. 108), die im Oſten (Kap. 109), die Weiterreiſe (Kap. 107), die Ankunft in Roſtau (Kap. 108).

7. Das ſelige Leben in Roſtau und in den Gefilden von Aaru wird gelegentlich ſchon bei der Sonnenfahrt berührt. Es erhielt aber auch noch ſeine eigene Darſtellung (Kap. 109. 124). Im Oſten liegen dieſe Gefilde an dem Berg, von dem ſüdlich der See der Gänſe Khar und nördlich derjenige der Gänſe Ro iſt. Dahin ſteuert die Sonnenbarke, dem Gegenwinde trotzend. Unbeweglich ſteht auf ihr der Verklärte als Steuermann. Da ſteht die Sykomore Maſek, durch die Ra emporſteigt und wo Schu die Pfeiler des Himmels erhebt. Eine Hecke von Stahl umfriedigt die Gefilde von Aaru. Das Korn wird ſieben Ellen hoch: drei Ellen die Aehre, vier Ellen der Halm. Und die Abgeſchiedenen, acht Ellen hoch, mähen es, und mit ihnen die Geiſter des Oſtens. Die Amtleute der Götter laſſen hier den Verſtorbenen ſeine Straße ziehen; aber ſie laſſen ihn nicht die Grenzen überſchreiten. Er führt ſeine Schriften mit ſich, die ihm ſein Stück Land zumeſſen vom Anfang bis zum Ende. Fülle des Waſſers iſt da. Reichlich genießt er Brod und Kuchen. Und er raſtet fröhlich auf ſeinem Grunde und fährt auf der heiligen Barke. Er macht Bekanntſchaft mit den Leuten des Bezirks, die da täglich arbeiten, das Korn einſammeln und die Früchte in den Speicher holen. Das Leben iſt dasjenige eines wohlbegüterten Aegypters auf Erden.

Digitized by

8. Mit dieſem idylliſchen Landleben, ähnlich demjenigen am Nil, erſchöpft ſich aber das Glück des Jenſeits keineswegs. Wie dem Verklärten die Barken der Sonnengötter zu beliebigen Reiſen zur Verfügung ſtehen, ſo iſt ihm auch Macht verliehen, ſich in die verſchiedenſten Weſen zu verwandeln (Kap. 76—88, mit Ausſchluß von Kap. 79). Er verwandelt ſich in den Sperber des Horus (Kap. 77. 78), in den Gott Tum (Kap. 79), in den Lichtgott, der die Sonnenfinſterniß beſiegt (Kap. 80), in einen Lotus (Kap. 81), in den Gott Ptah (Kap. 82), in den Vogel Bennu (Phönix), eine Geſtalt des Oſiris (Kap. 83), in den Vogel Schenthi oder Schenſchen, einen Strandläufer (Kap. 84), in einen Sperber mit Menſchenkopf (Kap. 85), in eine Schwalbe, das heilige Thier der Iſis (Kap. 86), in eine Schlange, die ſich ewig verjüngt (Kap. 87), in ein Krokodil, das Sinnbild der verheerenden Gluthhitze (Kap. 88). „Er geht hervor bei Tage in allen Formen, in denen es ihm gefällt, und kehrt ein in ſeine Wohnung. Er wird nicht verſtoßen. Er erhält Brod, Bier und Fleiſch im Ueberfluß auf dem Altar des Oſiris. Er geht auf die Gefilde Aaru; da gibt man ihm Korn von zweierlei Art; und er blüht wie einſt hier auf Erden, und thut alles, was ihm gefällt, wie die Götter, die dort ſind, in Wahrheit“ (Kap. 72; vgl. Kap. 2 4. 5. 6. 7. 10).

9. Wie in der Ausmalung dieſer Verwandlungen und in der düſtern Schilderung der Schrecken des Jenſeits eine zügelloſe, groteske Phantaſie ſpielt, dieſelbe, welche auf den düſtern Gräber- und Tempelwänden die ſeltſamen ſteifen Göttergeſtalten mit ihren wunderlichen Kronen, Herrſchaftszeichen, Symbolen und Thierköpfen eingemeißelt, ſo ſpielt dieſe Symbolik auch in einen ebenſo ausgebreiteten Aberglauben hinüber. Zeuge deſſen ſind ebenſowohl viele Beſtattungsriten, denen eine wunderbare Macht zugeſchrieben wurde, als beſonders die zahlloſen Amulette und Talismane, welche den Mumien ins Grab mitgegeben wurden und welchen man magiſche Kräfte beilegte. Eine Anzahl Kapitel des Todtenbuches ſind ſolche magiſche Beſprechungen ſowohl für Todtengebräuche, wie für die Kopfſtütze, das ſogen. Hypocephal (Kap. 162. 166), das Bringen der Uta (Kap. 167), die Aufſtellung und Hebung des Bettes (Kap. 168. 169), als auch für eigentliche Amulette im engſten Sinne. Als ſolche dienten der ſchon erwähnte Käfer und das Gefäß, in welchem das Herz einzeln beigeſetzt wurde; dann die Schleife Tet (Kap. 155. 156), der fliegende Geier (Kap. 157), ein Halsband (Kap. 158), eine Säule (Kap. 159. 160) und andere Amulette (Kap. 170—173)[1].

[1] Ueber dieſe Amulette vgl. A. Wiedemann a. a. O. S. 154 ff. — Vgl. *E. A. Wallis Budge*, Some accounts of the Collection of Egyptian Antiquities in the possession of Lady Meux (2d edit. London 1896) p. 156. 158. 330 f.

Digitized by Google

10. Außer den zahlreichen bereits erwähnten Anrufungen enthält das Todtenbuch endlich noch viele andere Gebete an verschiedene Gottheiten, darunter drei Litaneien an Osiris (Kap. 141—143), Hymnen und Anrufungen an Osiris (Kap. 180—186), Reden an Anubis, Isis und Nephthys (Kap. 151).

Das mag genügen, um von dem Gesamtinhalt des Todtenbuches eine Vorstellung zu geben. Die noch nicht berührten Kapitel ordnen sich einer oder der andern der bezeichneten Gruppen ein.

5. Religiöse und literarische Bedeutung des Todtenbuches.

Für die Religionsgeschichte ist das Todtenbuch natürlich ein Denkmal von weittragendster Bedeutung. Es läßt keinen Zweifel darüber, daß die Aegypter von den ältesten Zeiten an die Unsterblichkeit der Menschenseele, ein entscheidendes Gericht über die guten und bösen Thaten nach dem Tode, eine Wiedervereinigung der Seele mit dem Leibe und stete Fortdauer der Strafe wie der Belohnung im Jenseits annahmen, und daß sich dieser Glaube an eine ewige Sanction des göttlichen Gesetzes und an ein ewiges Leben im Jenseits von der Zeit der Pyramidenerbauer bis herab auf jene der Kleopatra erhalten hat. Die sittlichen Anschauungen, die dabei zu Tage treten, besonders bei der Gerichtsscene des 125. Kapitels, entsprechen im wesentlichsten den Hauptforderungen des Naturgesetzes und deshalb auch des Dekalogs. Die ältesten Ueberlieferungen weisen auf ursprünglichen Monotheismus hin, der aber schon frühe sich mit Sonnencult und Heroencult mischte und endlich völlig in Naturcult überging, wobei der Sonnengott unter verschiedenem Wechsel von Form und Namen der höchste aller Götter blieb. Ueber die symbolische Deutung der ältern Götter herrscht das größte Dunkel; dagegen tritt in der steten Vermehrung der Götter, in dem Wechsel ihrer Rangordnung nach äußern politischen Momenten entschieden eine phantastische, echt polytheistische Auffassung zu Tage. Magische Künste, Zauber und krasser Aberglaube traten schon frühe im alten Reiche auf und drängten später alle reinern religiösen Anschauungen durch ihr Ueberwuchern zurück.

In literaturgeschichtlicher Hinsicht besitzt das Todtenbuch nicht dasselbe Interesse. Einzelne Hymnen und Gebete machen durch das Dunkel ihrer Bildersprache und den Ernst der Gedanken einen gewissen Eindruck von Erhabenheit; doch kommen nicht einmal die poetischen Seiten des Sonnencultus zu voller, künstlerischer Entfaltung. Wie die bildende Kunst der Aegypter nach glücklichen Anfängen rasch der Schablone, dem Grotesken und Barocken verfiel, so wurden auch die ersten Aeußerungen religiöser Poesie bald zu typischen, hieratischen Formeln. Die ältere Kosmogonie ward spätern Priestergeschlechtern selbst zum Räthsel, und der Synkretismus führte unter den

Digitized by Google

Göttergeſtalten ſelbſt einen Wirrwarr herbei, der keine menſchlich ſchöne, poetiſche Mythenbildung mehr aufkommen ließ. Das Thierſymbol der Götter ging in das Bild der Götter ſelbſt über, und derſelbe urſprüngliche Gott erhielt bald einen Widder- bald einen Löwen- bald einen Sperberkopf. Das Thieriſche und Fratzenhafte verdrängte immer mehr das Menſchliche, und das Jenſeits bevölkerte ſich mit einem Chaos von Ungeheuern. Stiere, Affen, Katzen, Krokodile, Nilpferde finden ſich ſtets in nächſter Umgebung der höchſten Götter, und die Sonne wird aus einem Himmel und Erde erfreuenden Geſtirn ein ſtereotypes, hieroglyphiſches Auge.

Mochten die älteſten Texte mit ihrem Parallelismus der Glieder, ihren ſymboliſchen Bildern und ihren feierlichen Anrufungen noch einem tiefern Gefühl entſtrömen, ſpäter ward die Abfaſſung der Todtenrollen zum bloßen mechaniſchen Geſchäft. Vignetten wurden zum voraus gezeichnet, dann der übrige Raum mit ältern oder neuern Texten ausgefüllt, und oft verſtanden die Schreiber ſelbſt den Text nicht. Auf das geſamte geiſtige Leben übten indes die Anſchauungen des Todtenbuches doch immerhin einen gewiſſen Einfluß aus, und man muß ſeinen Inhalt kennen, um die übrigen Erzeugniſſe ägyptiſchen Schriftthums richtig zu würdigen.

Siebentes Kapitel.

Literariſches Leben im alten Aegypten.

Die Rieſentrümmer ägyptiſcher Herrlichkeit wie die Mumien und Mumienſärge unſerer Muſeen rufen in dem Beſchauer eine ernſte, düſtere Stimmung hervor. Es iſt eine uralte, längſt entſchwundene Welt, emporſtarrend aus Trümmern und Wüſtenſand, herausgeworfelt aus tauſendjährigem Grabesmoder, nur erhalten, weil der Gedanke an den Tod, die Furcht vor der Zerſtörung, die ernſte Idee der Ewigkeit jenes älteſte der Culturvölker mehr als alle ſpätern Völker beſchäftigte. Aber ſie hat einmal gelebt, jene Welt, ſo gut wie die heutige, in Sonnenglanz und Freude, in buntem Menſchengewimmel, in rühriger, raſtloſer Beweglichkeit. Tauſende von Barken befuhren die ſich kreuzenden Arme des Nildeltas und befrachteten ägyptiſche Flotten am Mittelmeer. Stadt an Stadt erhob ſich zwiſchen Palmenhainen an den üppigen Ufern des vergötterten Stromes. Die Pyramiden von Gizeh, mit geſchliffenen Quadern bekleidet, ſtrahlten ſchimmernd hinüber nach den Tempeln von Memphis und Heliopolis, deren Monolithe und Wände im lebhafteſten Farbenſchmucke prangten. Während die bunte Bilderpracht und die kunſtreich gemeißelten Hieroglyphen dem Volke von den zahlloſen

Digitized by Google

Göttern und von den ältesten Königsgeschlechtern erzählten, drangen von der Königsstadt Theben aus neue kriegerische Herrscher, von der Menge als Götter verehrt, den Nil hinauf in die nubischen Berge, und den Nil hinab und weit über dessen Gebiet hinaus in die benachbarten Reiche Asiens. Bald überstrahlte ihr Ruhm den der frühern Zeit, und die Königsstadt Theben überflügelte an Pracht das ältere Memphis. Ackerbau, Gewerbe, Handel, Künste, Wissenschaften blühten unter einer früh ausgebildeten, wohlgeregelten Staatsverwaltung. In der Kenntniß der Gestirne, technischer Fertigkeit, Bauluſt und Baukunst zeichnete sich die thätige Nation frühzeitig aus; von ihr erhielten wahrscheinlich die Phönicier die Buchstabenschrift und durch sie dann die übrigen Anwohner des Mittelmeeres. Die Griechen selbst leiteten einen großen Theil ihrer eigenen Cultur von den Aegyptern her.

1. Geschichtliche Inschriften und didaktische Aufzeichnungen.

Eine gedrängte Uebersicht von dem Grundstocke der ägyptischen Literatur, den sogen. hermetischen Büchern, hat uns Clemens der Alexandriner hinterlassen im Anfange des dritten christlichen Jahrhunderts, wenige Jahrzehnte bevor jene Literatur und mit ihr das Verständniß der drei ägyptischen Schriftarten: der hieroglyphischen, hieratischen und demotischen, für 16 Jahrhunderte völlig erlöschen sollte. Er führt sie uns in einer Festprocession vor, wie sie damals noch feierlich die Straßen von Alexandrien durchzog. Voran schreitet der Sänger mit den Symbolen der Musik und den zwei Büchern der Götterhymnen und Königslieder. Dann folgt der Astronom mit der Stundenuhr und dem Phönix, den Abzeichen seiner Wissenschaft, und den vier Büchern der Sternkunde. Hinter ihm schreitet der Hierogrammateus, der heilige Schreiber, einher, ähnlich wie sein Schutzgott Thoth das Haupt mit Federn geschmückt, in den Händen Richtmaß, Schreibrohr und Tintengefäß, mit den zehn Büchern der Kosmographie, Geographie und Landeskunde. Auf ihn folgt der Stolites, der Kleiderbewahrer, mit der gesetzmäßigen Elle und dem Trankopferkelch und den zehn Büchern, die vom Gottesdienste und von den Opfern handeln. Erst jetzt erscheint der Prophet, der Götter- und Gesetzeskundige, der Repräsentant des höchsten und geheimnißvollsten Wissens, den Opferkrug in der Hand, mit den zehn Büchern, welche von den Gesetzen, Göttern und aller priesterlichen Weisheit handeln, während andere die heiligen Opferbrode ihm vortragen. Im ganzen zählt Clemens 42 hermetische Bücher auf, von denen 36 nach seinem Ausdruck die „gesamte Philosophie" der Aegypter, die andern 6 ihre naturwissenschaftlichen und medicinischen Kenntnisse umfassen[1]. An diese heiligen Bücher

[1] Aus den Angaben des Clemens ergibt sich für die einzelnen 42 Bücher folgender Inhalt: 1. Götterhymnen, 2. Königshymnen und Königsbiographien, 3. All-

Digitized by Google

ſchloß ſich unzweifelhaft noch eine weitere Profanliteratur, über deren Umfang indes kein unmittelbares Zeugniß vorliegt.

Was für die Nachwelt wichtiger werden ſollte als die Leſeluſt der Lebenden, war die Sitte der Aegypter, den einbalſamirten Todten ihre Lieblingsſchriften mit ins Grab zu geben, die Inſchriften, mit welchen ſie deren Särge, Leichentücher und Grabeswände ſchmückten, die Inſchriften, welche ſie an Tempel, Paläſte, Gräber, Stelen, Obeliske meißelten oder malten. Die Zahl ſolcher Inſchriften iſt Legion. Sie reichen aus den erſten zwei chriſtlichen Jahrhunderten zurück in jene der älteſten Königsgeſchlechter. An einer ſolchen Inſchrift, dem 1799 entdeckten Stein von Roſette, deren hieroglyphiſche Faſſung zugleich von einer demotiſchen und griechiſchen Ueberſetzung begleitet war, entzifferte der Engländer Young die erſten Hieroglyphen, der Franzoſe Champollion dann die übrigen Zeichen und das ganze altägyptiſche Schriftſyſtem. Da lebte die in Sand und Trümmern begrabene Welt der alten Aegypter gleichſam aus tauſendjährigem Schlummer auf, und faſt kein Jahr iſt ſeither verſtrichen, das nicht die Kunde darüber, ſei es durch Entdeckung, Entzifferung oder Erklärung neuer Denkmäler, vermehrt hätte[1].

---

gemeine Sternkunde, 4. Von den Synoden der Sonne und des Mondes, 5. Von der Erleuchtung der Sonne und des Mondes, 6. Von dem Aufgang der Sonne und des Mondes, 7. Kosmographie, 8. Geographie, 9. Vom Lauf der Sonne und des Mondes, 10. Von den Planeten, 11. Chorographie von Aegypten, 12. Beſchreibung des Nils, 13. Beſchreibung der Opfergeräthe, 14. Von den heiligen Stätten, 15. Von den Maßen, 16. Von den Opfergebräuchen, 17. Von den Rauchopfern, 18. Von den Erſtlingen, 19. Von den Hymnen, 20. Von den Gebeten, 21. Von den Feſtzügen, 22.—26. Von den Feſten und ähnlichem, 27.—36. Von den Geſetzen, den Göttern und der geſamten prieſterlichen Wiſſenſchaft, 37. Von der Einrichtung des Leibes, 38. Von den Krankheiten, 39. Von den Organen, 40. Von den Heilmitteln, 41. Von den Augen, 42. Von den Frauen. — *Clem. Alex.*, Strom. lib. VI. c. 4 (*Migne*, P. gr. IX, 254 sq.).

[1] Welchen Umfang die Aegyptologie gewonnen hat, mag man daraus abnehmen, daß Richard Lepſius, der bedeutendſte deutſche Aegyptologe, bei ſeinem Tode (1884) eine Bibliothek hinterließ, die nicht weniger als 1427 auf Aegyptologie bezügliche Werke umfaßte (Antiq.-Katalog von Brockhaus. Leipzig 1886), darunter das auf Napoleons Expedition fußende Monumentalwerk *Description de l'Égypte* (Paris 1809—1828. 10 Foliobände Text und 14 Großfoliobände Tafeln), das von Lepſius geleitete Monumentalwerk „Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien“ (Berlin 1849—1858. 12 Großfoliobände mit 900 Tafeln), 46 von Lepſius ſelbſt verfaßte Werke und Monographien, die von R. Lepſius und H. Brugſch herausgegebene „Zeitſchrift für ägyptiſche Sprache und Alterthumskunde“, 22 Jahrgänge (1863—1884), ferner 59 von H. Brugſch, 25 von J. Lauth verfaßte Werke und Monographien u. ſ. w. Ein die bisherigen Forſchungen zuſammenfaſſendes Werk gibt es nicht. Reichhaltige Orientirung gewähren: Chr. C. J. Bunſen, Aegyptens Stelle in der Weltgeſchichte. 5 Bde. Hamburg und Gotha 1845 bis 1857; engliſch von *Ch. H. Cottrell*, with additions by *S. Birch*. 5 vols. London 1854—1867. Brugſch, Geſchichte Aegyptens unter den Pharaonen. Leipzig 1878.

Digitized by Google

Die historischen und culturhistorischen Inschriften und Papyri allein bilden bereits ein umfangreiches Archiv. Tafeln in Karnak, Abydos und Saqqârah ergänzen die Königsliste des Turiner Papyrus. Die Obelisken auf dem Lateranplatz in Rom und in Alexandrien geben uns Kunde von Thothmes III., der auf dem Concordienplatz zu Paris von Ramses II. Der große Papyrus Harris meldet uns die Großthaten Ramses' III. und die Geschenke, die er den Tempeln des Landes, besonders den bevorzugten zu Memphis und Theben, machte. Die Wände des Tempels von Dêr-el-Bahari bei Theben schildern in Bild und Wort die Flotte der Königin Hatasu, die mit Thothmes II. und Thothmes III. regierte und aus Arabien, dem Lande Punt, die reichsten Schätze nach Aegypten bringen ließ. Ein Papyrus im Britischen Museum erzählt uns die Schicksale und Beobachtungen eines Reisenden, der im 14. Jahrhundert v. Chr. Syrien, Phönicien und Palästina durchwanderte. Und so reiht sich Denkmal an Denkmal bis herab zu Darius und Alexander, zu den Ptolemäern und zu den römischen Kaisern, welche noch zahlreiche Tempelbauten förderten und deren Namen bis herab auf Decius (Taksas) in Hieroglyphenschrift erhalten sind.

Sowohl ihres hohen Alters wegen wie auch als Literaturdenkmäler im engern Sinne sind einige Inschriften berühmt, welche in spruchartiger Form von den sittlichen Anschauungen der ältesten Zeit Kunde geben und den im Todtenbuch enthaltenen Sittencodex positiv ergänzen. Hierzu gehört z. B. die in Turin aufbewahrte Stele des Beka, auf welcher dieser folgendermaßen von sich bekennt:

„Ich war gerecht und aufrichtig, ohne Hinterhalt, trug Gott in meinem Herzen, stets bereit, seinen Willen zu erkennen. Ich bin in die Stadt derer gekommen, die in der Ewigkeit wohnen; ich that Gutes auf Erden, ich beging kein Uebel, kein Verbrechen; ich billigte nichts Niedriges oder Böses; meine Freude war es, die Wahrheit zu reden, denn ich weiß wohl, wie ehrenvoll es ist, auf Erden so zu handeln von unserer ersten That im Leben an bis zum Grabe. Ich bin ein Sahu, mit Freude am Rechtthun; meine Richtschnur war übereinstimmend mit den Gesetzen (hapu) des Tribunals der doppelten Gerechtigkeit. Ich habe nie jemanden niedern Standes unterdrückt; denen, welche die Götter ehrten, habe ich kein Leid zugefügt. Die Güte und Wahrhaftigkeit, die in den Herzen meiner Eltern waltete, hat meine Liebe ihnen zurückgegeben. Nie habe ich sie (diese Güte) durch meine Handlungsweise gegen Vater oder Mutter von meiner frühesten Jugend an verletzt. Obwohl ich einer der

— Dümichen und E. Meyer, Geschichte des alten Aegyptens. Berlin 1887. — G. Ebers, Aegypten in Bild und Wort. Stuttgart 1878—1879. — J. P. A. Erman, Aegypten und ägyptisches Leben im Alterthum. Tübingen 1885—1887. — *G. Maspero*, Histoire ancienne des peuples de l'Orient. Paris 1875, mehrere Auflagen, letzte 1896; deutsch von R. Pietschmann. Leipzig 1877. — F. J. Lauth, Aus Aegyptens Vorzeit. Berlin 1881. — A. Wiedemann, Geschichte Aegyptens. Leipzig 1880. — Derſ., Religion of the ancient Egyptians. London 1897. — Friedr. Kayser, Ägypten einst und jetzt. 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1889.

Digitized by Google

Hochgestellten war, handelte ich doch stets, als ob ich einer der Niedern gewesen wäre. Ich drängte keinen zurück, der würdiger war als ich. Mein Mund war stets offen, um Wahrheit zu sprechen, nie, um Streit zu erheben. Was ich hörte, wiederholte ich gerade so, wie es gesagt ward." [1]

Von den Schriften, welche diese ethischen Anschauungen spruchartig entwickeln, ist die im Papyrus Prisse enthaltene des Ptahhotep die berühmteste — als „das älteste Buch der Erde". Denn der Verfasser lebte unter dem König Tetkara (V. Dynastie), unmittelbar nach der Zeit der Erbauung der großen Pyramiden, und beruft sich dabei noch auf die Schriften „der Alten". Wie zahlreiche Inschriften, so ermahnt auch diese Spruchsammlung zum Studium der Weisheit, zur Pflichterfüllung gegen Eltern und Vorgesetzte und zur Achtung vor dem Eigenthum. Sie stellt sich dar als das Mahnwort eines Greises, der 110 Jahre hienieden gelebt, die Huld mehrerer Herrscher und der Besten seines Volkes genossen, jetzt aber, von der Jahre Last daniedergebeugt, den kommenden Geschlechtern den Schatz seiner Erfahrungen mit auf den Weg geben will.

An die Schilderung des Greisenalters, welche den Jüngern beredt genug an die Kürze und Vergänglichkeit des Erdendaseins erinnert, knüpft der weise Alte zunächst die Forderung, dem durch Leid und Elend niedergebeugten Greis das Leben nicht noch beschwerlicher zu machen, sondern es ihm durch Ehrfurcht und Liebe zu versüßen. Das führt von selbst auf die gesellschaftliche Grundpflicht des patriarchalischen Gehorsams:

„Schön ist Gehorsam, ein herrliches Wort. Schöner jedoch als jeder andere Gehorsam ist der Gehorsam aus Liebe; zweimal herrlich, wenn ein Sohn die Rede seines Vaters aufnimmt, er wird alt werden deshalb. Die Liebe Gottes ist mit dem Gehorsamen, der Ungehorsame aber ist Gott ein Greuel. Siehe, das Herz macht seinen Besitzer zu einem Gehorsamen oder Ungehorsamen Wohl und Wehe eines Menschen hängen ab von seiner Sinnesart. Wer gehorsam ist, gehorcht einer Ermahnung willig; gehorsam sein heißt handeln nach guten Vorschriften. Gehorcht ein Sohn seinem Vater in Freude, wird das gesagt von einem Sohne, dann wird er gern gesehen bei jedermann. Wer in Gehorsam hört auf das zu ihm Geredete, dem wird es wohl gehen an seinem Leibe, der wird geehrt sein bei seinem Vater, und sein Lob wird sein in dem Munde aller Lebenden, die auf Erden wandeln. . . . Der gehorsame Sohn erreicht ein glückliches Greisenalter, er erlangt die Würde der Pietät. Sein Wort dient zum Muster seinen Kindern, in Erneuerung der Lehre seines Vaters."

In ähnlicher Weise empfiehlt Ptahhotep dann Demuth, Klugheit, Friedfertigkeit, Redlichkeit, Keuschheit, Barmherzigkeit:

„Wenn du einen Gebieter in einem unwirschen Augenblick trifft, so sei zuvorkommender Gesinnung. Neige deine Arme, beuge deinen Rücken, sei nicht auf-

[1] Uebersetzung von *Chabas*, Transactions of the Society of Biblical Archaeology V, 459, und Records of the Past X, 5—10. Le Page Renouf, Vorlesungen (Leipzig 1882) S. 68. 69.

Digitized by Google

brausenden Sinnes; denn er hätte keine Geduld mit dir. Ein schlimmes Wort vernichtet dich. . . . Verweise ihn auf ihn selbst durch Achtung, das ist mehr werth als das Aufblitzen deiner Leidenschaft."

„Wer wie ein Krokodil vom Gut des Nachbarn raubt, der gereicht seinen Kindern zum Schimpf. Sein Vater geräth in Kummer, seine Mutter wird ein Kind des Todes."

„Wer sich von Weibersucht übermannen läßt, für den gibt es keine Möglichkeit guten Rathes mehr."

„Dein Antlitz leuchte, solange du lebst. Wenn an deinem Tisch ein Darbender erscheint und um Almosen bittet, und ist die Gier seines Gesichtes eine Kundmachung der Leere in seinem Bauch, so weise ihn nicht ohne Noth zurück, und bringe ihn nicht dazu, dich anzupacken." [1]

Hier wie in andern Sprüchen mitunter lautet die Begründung etwas selbstsüchtig; andere weisen indes wieder deutlich auf die Religion als die eigentliche Grundlage der Sittlichkeit hin:

„Wenn jemand sich stolz überhebt, so wird Gott, der seine Stärke macht, ihn demüthigen."

„Wenn du weise bist, so erziehe deinen Sohn so, daß er Gott liebe."

„Der großmüthige Mensch wird von Gott geachtet; der aber, der seinem Gaumen fröhnt, wird seinem eigenen Weib zum Spotte."

Auch die „Sprüche des Ani" führen die sittlichen Forderungen ausdrücklich auf das Gesetz Gottes zurück:

„Bete demüthig, mit liebendem Herzen; sprich die Worte deines Flehens im geheimen aus."

„Er wird dich in deinen Geschäften beschützen, er wird auf deine Worte hören, er wird deine Gaben annehmen."

„Wenn du Gott deine Opfer darbringst, so hüte dich vor dem, was er verabscheut." [2]

Die Ermahnungen des Königs Amenemhat I. an seinen Sohn und Nachfolger Usertesen I. (XII. Dynastie)[3] beweisen, daß auch die ältern Herrscher des Landes sich nicht von den allgemeinen Pflichten entbunden glaubten. Der mächtige Pharao, der später als ein Herrschervorbild in der Erinnerung der Aegypter fortlebte und von dessen Macht gewaltige Bauten in Faijum, in Denderah und Theben Zeugniß geben, ermahnt seinen Sohn, des Tages

[1] Lauth, Papyrus Prisse. Sitzungsberichte II (München 1870), 1—140. Le Page Renouf, Vorlesungen S. 72.

[2] Le Page Renouf, Vorlesungen S. 72.

[3] Der Titel lautet: Anfang der Unterweisungen, verfaßt von der Heiligkeit des verstorbenen Königs Amenemhat I., welcher spricht in einer Auswahl von Wahrheiten zu seinem Sohn Nebertir (Usertesen I.). Papyrus Sallier II. — Records of the Past II, 9—16.

Digitized by Google

der Trübsal und des Todes zu denken, die schweren Pflichten eines Herrschers zu erfüllen und dem Niedern und Geringen ebenso zugänglich zu sein als den Großen des Reiches [1].

2. Religiöse Schriften.

Unter den uns erhaltenen religiösen Schriften der Aegypter nimmt das sogen. Todtenbuch [2] den ersten Rang ein. Von den andern prosaischen Schriften, welche sich inhaltlich demselben anschließen, ist die merkwürdigste „Das Buch vom Am-Duat" oder „Das Buch von den Dingen in der Tiefe", das sich sowohl auf Papyrusrollen als auf Särgen vorfand. Bei der Eröffnung der Königsgräber zu Dêr-el-Bahari (Qurnah bei Theben) traf man es in doppelter Fassung, an dem Sarkophag Setis I. wie auch an den Wänden seines Grabes, dessen Corridore sich über 150 m weit in den Fels hinein erstrecken [3]. Es schildert das Duat oder die Unterwelt als den Raum, welchen die Nachtsonne zu durchlaufen hat und welcher, den zwölf Stunden entsprechend, in zwölf Räume getheilt ist. Jeder hat sein eigenes Thor und bildet gleichsam eine Höllenstadt für sich. Durch alle aber läuft ein zusammenhängender Fluß, an dessen Ufern rechts und links die abenteuerlichsten Geister und Dämonen hausen, Göttergestalten der ältern Zeit, Männer und Weiber, mit Lanzen und Messern bewaffnet, Affen und alle nur erdenklichen Zwitterformen von Mensch und Thier. Jede Nacht fährt der Sonnengott Ra von neuem triumphirend zwischen diesen Scharen von Ungeheuern hindurch. Die in dieser Unterweltsschilderung enthaltenen Anschauungen weichen sehr von jenen des Todtenbuches ab. Jeder Freund des Gottes Ra erhält ihr zufolge zwar Felder im Duat und damit sein Auskommen, aber nur für eine Stunde, wenn der Sonnengott in seiner Barke den ihm beschiedenen Raum durchfuhr. Nur diejenigen können immer bei Ra verbleiben, welche in der Magie bewandert sind und durch ihre Zauberformeln alle Schrecknisse der zwölf Höllenbolgen zu überwinden wissen [4].

Ein ähnliches Buch, „Das Buch von den Thoren", entwickelt dieselben Anschauungen, flicht aber zwischen der fünften und sechsten Stunde in einem eigenen Saale das Todtengericht ein, das vor Osiris und den Neungöttern seines Kreises stattfindet. Die Bösen werden an Pfähle gebunden

---

[1] Chantepie de la Saussaye, Religionsgeschichte I (Freiburg 1887), 305. — Ed. Meyer, Geschichte des alten Aegyptens S. 172 ff. — *Maspero*, Hist. anc. p. 11—13. 123 s. — Duncker, Geschichte des Alterthums I (5. Aufl. 1878), 102.

[2] Siehe das vorige Kapitel S. 86 ff.

[3] *Lefébure*, Les hypogées royaux de Thèbes. I. Le tombeau de Séti I. Paris 1886. — *Maspero*, Les hypogées royaux de Thèbes (Rev. de l'hist. des religions, 1888).

[4] Uebersetzung von Lefébure in den Records of the Past II, 79—134. Vgl. Wiedemann, Die Religion der alten Aegypter (1890) S. 45—59.

Digitized by Google

und durch Feuer und Waſſer gequält; die Guten dagegen erhalten Aecker zur Bebauung, die aber nicht wie die Gefilde von Aaru ſteten Lichtes ſich erfreuen. Während im „Buch vom Am-Duat" eine einfache Thüre die verſchiedenen Räume ſcheidet, ſind dieſelben im „Buch von den Thoren" durch gewaltige Mauern getrennt. Nur ein enger Pfad gewährt Einlaß, rechts und links je von einer Mumie, von neun Göttern und von feuerſpeienden Schlangen behütet, welche ihren Feuerodem durch den ganzen Gang ſtrömen laſſen. Nur auf Zauberformeln hin wurde es dem Gotte Ra gewährt, das ſchauerliche Thor zu paſſiren. Die Mumien öffneten ihm ihre Arme, die Schlangen hörten mit Feuerſpeien auf, und eine größere Schlange kroch hervor und erſchloß dem Gotte die Thüre. Das ſind Schilderungen von einer grotesk-phantaſtiſchen Erfindung, die ſich mit Dantes Höllenſcenen vergleichen laſſen; doch ſie ſind nur ſchablonenhaft ausgeführt als Text zu den verſchiedenen Bildern, die hier nebſt den magiſchen Formeln als Hauptſache hervortreten[1].

Je mehr die Mythologie ſich von den erſten, einfachern Naturmythen entfernte, nach und nach zum wirren Götterlabyrinth ſich geſtaltete und im Thierdienſte aufging, deſto mehr drang auch überhaupt die Magie als beherrſchendes Element in das Geiſtesleben der Aegypter ein und bemächtigte ſich nicht nur der religiöſen Anſchauungen und des Todtendienſtes, ſondern auch der Heilkunde und der gewöhnlichſten Vorfälle des Alltagslebens. Solche magiſche Formeln enthält der magiſche Papyrus Harris[2], einen Kalender für Zauber und Vorbedeutungen der Papyrus Sallier IV[3], ein auf Zauberei fußendes Syſtem der Heilkunde der erſt in letzter Zeit entdeckte Papyrus Ebers[4]. Die Keime hierzu lagen ſchon in der Lehre des Todtenbuches, zufolge welcher das Geſicht dem Ra, die Augen der Hathor, die Haare der Nu, die Ohren dem Ap-uat, alle Glieder zuſammen aber dem Thoth als

---

[1] Von andern religiös-philoſophiſchen Schriften ſind hier noch anzuführen: „Das Buch vom Lebensodem" (Schait en sensen), das der Iſis zugeſchrieben wurde (Records of the Past IV, 121 ff.); „Das Buch von der Verherrlichung des Oſiris" (Le Page Renouf, Vorleſungen S. 193); „Die Litanei des Ra" (Records of the Past VIII, 103); das Fragment über „Die Vernichtung der Menſchheit" am Grabe Setis I. (ibid. VI, 103); „Die Rede des Horus an Oſiris" (ibid. X, 159); die Grabinſchriften des Una (ibid. II, 1), des Ameni (ibid. VI, 1), des Haremhebi (X, 29).

[2] Ueberſetzung von Chabas in den Records of the Past II, 135—158. — Andere magiſche Texte ibid. VI, 113—126.

[3] Auszüge bei Wiedemann, Religion der alten Aegypter S. 141, und bei *Maspero*, Les contes populaires de l'Égypte ancienne (2e éd. Paris 1889), Introduction p. LXII—LXXV. — Den ganzen Kalender erklärte Chabas (Le Calendrier des jours fastes et néfastes de l'année égyptienne. Châlon 1870).

[4] Herausgeg. von G. Ebers. Leipzig 1875. Vgl. von demſ.: Papyrus Ebers (Die Maße und das Kapitel über die Augenkrankheiten). Leipzig 1889.

Digitized by Google

Schirmherrn empfohlen waren. Das dehnte man von dem Verſtorbenen ſpäter auf den Lebenden aus; dabei wurde aber der ganze Körper in 36 Theile zerlegt, und ſtatt der alten Götter erhielt jeder derſelben einen der Vorſteher des Thierkreiſes zum Patron. Wurde jemand krank, ſo handelte es ſich nur darum, den Dämon des kranken Theiles zu wiſſen und mit magiſchen Formeln zu beſchwichtigen[1].

3. Die Oſiris-Klage.

Von den Mythen des Todtenbuches hat einer eine wirklich poetiſche weitere Ausgeſtaltung erfahren. Derſelbe iſt den dichteriſch angelegten Griechen nicht entgangen. Plutarch hat uns deſſen Inhalt am ausführlichſten aufbewahrt. Es iſt der Mythos von Oſiris und Iſis (Uſiri und Auſet).

Oſiris war nach Plutarchs Bericht[2] König von Aegypten. Er hob die Bewohner dieſes Landes zuerſt aus einem thierähnlichen Zuſtande zu höherer, menſchlicher Bildung empor, lehrte ſie den Bau der Feldfrüchte, gab ihnen Geſetze und machte ſie mit den Göttern und ihrer Verehrung bekannt. Dann durchzog er die Welt und milderte allenthalben die Sitten durch Geſang und Saitenſpiel. Solang er abweſend war, wagte ſein Bruder Typhon (Set) keine Veränderung; als aber Oſiris zurückkam, verſchwor er ſich mit 72 Genoſſen und einer äthiopiſchen Königin zu deſſen Morde. Durch liſtige Vorſpiegelung brachte er ihn dazu, ſich in eine prächtige Truhe zu legen, die er nach ſeinem Maße angefertigt. Sobald Oſiris darin war, ſchlugen die Verſchworenen den Deckel zu, ſchloſſen die Truhe mit Nägeln und Blei und ſandten ſie durch den tanitiſchen Nilarm ans Meer. Sie ward aber bei Byblos ans Land getrieben; eine prächtige Erika umſchloß ſie mit ihrem Stamme. Der König des Landes ließ den Stamm als Säule in ſeinen Palaſt bringen und ſtellte ſie darin auf. Iſis, die ſchweſterliche Gattin des Oſiris, forſchte untröſtlich nach der Leiche des Geliebten, kam endlich auf ſeine Spur, verdingte ſich als Amme bei dem König von Byblos, erkannte in der Säule wunderbar den in ihr eingeſchloſſenen Sarg und entfernte die Hülle. Dann warf ſie ſich über den Sarg, ſchluchzte laut und nahm ihn mit auf ihr Schiff. Da erſt öffnete ſie den Sarg, legte ihr Geſicht an das des todten Gatten, küßte ihn und weinte. Hierauf verbarg ſie den Sarg und reiſte zu ihrem Sohne Horus in Buto, den ſie erſt nach des Vaters Ermordung geboren hatte.

Unterdeſſen aber ſtieß Typhon bei einer nächtlichen Jagd auf den Sarg, erkannte die Leiche, zerriß ſie in 14 Theile und zerſtreute ſie über das ganze

[1] Todtenbuch cap. 42, l. 4; cap. 101, l. 8.

[2] *Plutarch*., De Iside et Osiride c. 12—20.

Digitized by

Land. Sobald das Isis erfuhr, durchwanderte sie abermals mit ihrer Schwester Nephthys ganz Aegypten, entdeckte der Reihe nach alle Stücke der Leiche bis auf eines und errichtete an jedem Fundort ein Grab für ihren Gemahl.

Als Horus erwachsen war, erhob er sich als Rächer wider den Mörder seines Vaters, besiegte ihn nach viertägigem Kampfe und ließ ihn gefesselt vor seine Mutter Isis führen. Diese schonte seiner. Da ergrimmte Horus, riß ihr die Krone vom Haupte, d. h. er schlug ihr das Haupt ab. Hermes setzte ihr dafür einen Kuhkopf auf. Durch den todten Osiris ward sie aber noch einmal Mutter und gebar einen Sohn: Horus das Kind, Hor pe χrut.

Aegyptische Texte haben alle wesentlichen Züge der Erzählung Plutarchs bestätigt. In unzähligen Inschriften wird darauf angespielt. Tempel und Tempeltrümmer vom Delta bis hinauf zu Dakkeh zwischen dem ersten und zweiten Nilkatarakt bezeugen, daß diese Sage über das ganze Land verbreitet, die volksthümlichste aller alten Mythen war. Die Zerstückelung des Leichnams, die Sammlung der zerstreuten Glieder durch Horus und die Rache des letztern an den Feinden des Usiri wird schon auf der Grabpyramide Merenras (VI. Dynastie) erwähnt[1]. Nach einer Liste (im Tempel zu Denderah) befand sich in Memphis der Kopf, in Letopolis der Hals, in Athribis das Herz des Osiris. Im ganzen zählte man in späterer Zeit 42 Tempelgräber des Osiris oder Serapeen, wie die Griechen sie nannten, indem sie den Namen der heiligen Stiergräber zu Memphis auf die Gräber des Todtengottes übertrugen. Bestattung und Auferstehung des Osiris wurden alljährlich im Monat Choiak feierlich begangen, und Mädchen sangen dabei die Klagelieder der Isis und Nephthys, welche sich in mehreren Fassungen erhalten haben. Sie wurden gleich andern Texten den Todten mitgegeben, um ihnen zur Auferstehung zu verhelfen[2].

Anrufung der Isis.

Komm zu deiner Wohnung! Komm zu deiner Wohnung! Deine Feinde sind nicht mehr. O herrlicher Fürst, komm zu deiner Wohnung! Schau mich an! Ich bin die Schwester, die dich liebt. Bleibe nicht ferne von mir, schöner Jüngling! Komm zu deiner Wohnung! Schnell, schnell! Siehst du mich nicht? Mein Herz ist in Bitterkeit um dich. Sehnend suchen dich meine Augen. Ich verlange dich zu schaun. Muß ich säumen, dich zu schaun? Muß ich säumen, dich zu schaun? Herrlicher Fürst! Muß ich säumen, dich zu schaun? O Gott An! Dich zu schaun, ist Glückseligkeit. Komm zu der, die dich liebt! Komm zu der, die dich liebt, o Unnefer (gutes Wesen), Gerechtfertigter! Komm zu deiner Schwester! Komm zu deinem

[1] v. Strauß und Torney, Altägyptische Götter und Götterſagen (Heidelberg 1889) S. 80.

[2] Les Lamentations d'Isis et de Nephthys, d'après un manuscrit hiératique, par *J. de Horrack* (Paris 1866) p. 3. — Neuere Uebersetzung von demselben in den Records of the Past II, 117—126, und von *E. A. Wallis Budge*, The Hieratic Papyrus of Nesi-Amsu (Westminster 1891) p. 6—22. 65—99.

Digitized by Google

Weibe! Komm zu deinem Weibe, o Urthat! Komm zu deiner Gattin! Ich bin deine Schwester durch deine Mutter. Trenne dich nicht von mir! Götter und Menschen wenden ihr Antlitz zu dir, um dich zu beweinen, so oft sie mich schauen, wenn ich meine Klage erhebe bis empor zum Himmel, und du hörst nicht auf meine Stimme. Ich bin deine Schwester, die dich liebt auf Erden. Niemand liebt dich mehr als ich, deine Schwester, deine Schwester [1].

Anrufung der Nephthys.

O herrlicher Fürst, komm zu deiner Wohnung! Freue dich; all deine Feinde sind vernichtet. Deine zwei Schwestern sind bei dir, sie hüten dein Leichenbett; sie rufen weinend zu dir, der du hingestreckt bist auf dein Leichenbett. Du siehst unsere zarten Sorgen; o sprich zu uns, höchster Fürst, unser Herr! Zerstöre den Kummer, der in unsern Herzen ist! Dein Gefolge, Götter und Menschen, rufen zu dir, wenn sie dich sehen: Zeig uns dein Antlitz, höchster Fürst, unser Herr! Leben ist es für uns, dein Antlitz zu schauen. Wende dein Antlitz nicht von uns; die Wonne unseres Herzens ist es, dich zu schauen, o Fürst! Unser Herz ist selig, wenn es dich sieht.

Ich bin Nephthys, deine Schwester, die dich liebt. Dein Feind ist erlegen, er ist nicht mehr. Ich bin mit dir, als Hüterin deiner Glieder, auf immer und ewiglich.

Anrufung der Isis.

O Gott An, du leuchtest für uns am Himmel jeden Tag. Wir hören nicht mehr auf, deine Strahlen zu sehen. Thoth ist dein Beschützer, er erhebt deine Seele in die Barke Maat, in deinem Namen, in jenem des Mondgottes. Ich bin gekommen, um dich zu schauen; deine Schönheit weilt mitten in dem heiligen Auge, in deinem Namen als Herr der Feste am sechsten Tage. Deine Genossen sind bei dir, sie trennen sich nicht von dir. Du hast dich bemächtigt des Himmels durch die Größe des Schreckens, den du einflößest, in deinem Namen, als Herr der Feste des fünfzehnten Tages. Du erleuchtest uns wie Ra, jeden Tag, du strahlest auf uns nieder wie Atumu. Götter und Menschen leben, weil sie dich schauen. Du glänzest auf uns nieder, du erhellest beide Welten. Götter und Menschen wenden ihr Antlitz zu dir; nichts kann ihnen schaden, wenn du leuchtest. Du schiffest dahin in des Himmels Höhen, und dein Feind ist nicht mehr.

Ich bin deine Beschirmerin jeden Tag. Du, der du uns nahest als älterer Sohn der Ewigkeit, wir hören nimmer auf, dich zu schauen. Deine Ausstrahlung erhöht den Glanz des Sternbildes Sahu (Orion) am Himmel, leuchtend und verschwindend jeden Tag. Die heilige Ausstrahlung, die von dir ausgeht, belebt Götter und Menschen, die Kriechenden und Vierfüßigen. Sie leben durch dich.

Du kommst zurück zu uns aus deinem Versteck zu deiner Zeit, um auszugießen das Wasser deiner Seele, um auszutheilen das Brod deines Seins, um Leben zu spenden den Göttern, und den Menschen auch. O göttlicher Herr! Kein Gott ist dir gleich. Der Himmel hat deine Seele, die Erde deinen Leichnam, die Unterwelt besitzt deine Geheimnisse. Deine Braut dient dir zur Beschirmerin, dein Sohn Horus ist der König der Welten [2].

Weitere Anrufungen zählen die verschiedenen Hauptheiligthümer des Osiris auf sowie die ihm dazubringenden Opfer. Eine rituelle Nachschrift

---

[1] Vgl. H. Brugsch, Die Adonisklage und das Linoslied (Berlin 1852) S. 22 ff.

[2] Uebersetzung nach *Horrack* p. 4—9.

Digitized by Google

beſagt, daß dieſe Anrufungen dem Orte, wo ſie vorgenommen werden, große Heiligkeit verleihen. Niemand ſoll ſie ſehen noch hören außer dem Oberprieſter und ſeinem Gehilfen. Vorzutragen ſind ſie von zwei ſchönen Frauen, die ſich auf die Erde niederſetzen ſollen am Hauptthor des Uſach, des großen Saales, an dem die Scene des Todtengerichtes gemalt war. Sie ſollen in der Rechten eine Urne mit Waſſer tragen, in der Linken Opferkuchen aus Memphis. Auf die Schultern ſollen ihnen die Namen Iſis und Nephthys geſchrieben werden [1].

4. Profane und religiöſe Lyrik.

Der Anſatz zu einer dramatiſchen Poeſie, wie er in den Wechſelgeſängen der Iſis und Nephthys gegeben war, gelangte zu keiner weitern Ausbildung. Dagegen iſt die Lyrik in den bereits entzifferten Denkmälern ziemlich ſtark vertreten. Drei Liebesgeſänge, in ſehr lückenhaftem Zuſtande in dem Papyrus Harris Nr. 500 (des Britiſchen Muſeums) aufbewahrt, ſind von mächtiger Empfindung getragen, die ſich in den zarteſten Bildern ſpiegelt [2]. Ueber dem dazwiſchen geſtellten Liede des Königs Antuf waltet der melancholiſche Ernſt der Grabmonumente und ein tiefes Gefühl irdiſcher Vergänglichkeit, aber mit der horaziſchen Schlußfolgerung, das kurze Leben zu genießen, welches nicht wiederkehrt, wie das ſchon Imhotep gerathen, der Sohn Ptahs und der Erfinder der Künſte, und Hartataf, der Sohn des Pyramidenerbauers Menkaura:

„Ich habe gehört die Worte Imhoteps und Hartatafs. Es heißt in ihren Sprüchen:
Was frommt aller Reichthum? Ihre feſten Mauern ſind in Trümmern, ihre Häuſer ſind, als wären ſie nie geweſen.
Niemand kommt aus ihnen hervor, der erzählt von ihren Worten, der erzählt von ihren Thaten, der unſer Herz ſtärkt.
Du gehſt zu dem Platze, von dem ſie nicht wiederkehren.
Stärke dein Herz, zu vergeſſen, wie du dich einſt erfreut.
Erfülle dein Verlangen, ſolange du lebſt.
Salbe dein Haupt, kleide dich in feine Linnen, geſchmückt mit koſtbaren Metallen, den Geſchenken des Gottes.
Vermehre deine Schätze, erfülle dein Verlangen, ſtille deine Luſt mit deinen Schätzen auf Erden nach dem Wunſche deines Herzens.
Der Tag wird kommen, da man keine Stimme hört; wo derjenige, der da ruht, der Trauernden Stimme nicht hört.
Die Klagen befreien den nicht mehr, der im Grabe weilt.
Genieße in Ruhe; denn ſiehe, keiner nimmt ſeine Schätze mit ſich.
Schaue, keiner, der geht, kehret wieder hierher zurück.“ [3]

---

[1] *Horrack* l. c. p. 13.

[2] Ueberſetzung von *C. W. Goodwin*, Transactions of the Soc. of Bibl. Archaeol. III (London 1874), 380 ff.

[3] Ibid. III, 386.

Digitized by Google

Aehnliche Stimmung waltet in dem ſogen. „Liede des Harfners“, das außer dem Parallelismus, den Antitheſen und der gehobenern Sprache auch abgemeſſenen Rhythmus mit Verſen derſelben Länge aufweiſt. Doch ſteht hier der Lebemannsmoral der zweiten Strophe in den folgenden eine würdigere und ſittlichere Lebensanſchauung gegenüber:

„Gedenk des Tags, da du mußt wandern in das Land,
Von deſſen Schwelle keiner wiederkehrt.
Gut wird dir's ſein, gerecht gelebt zu haben;
Drum ſei gerecht und haſſe Uebelthat.
Denn der das Recht liebt, wird geſegnet ſein.
Feigling und Held entfliehen nicht dem Grab,
Der Bettler und der Stolze ſtehn ſich gleich.
Drum ſchenke reichlich, wie es ſich geziemt,
Lieb Wahrheit, und es wird dich Iſis ſegnen
Und ſchenken dir ein glücklich Greiſenalter.“ [1]

Sehr zahlreich ſind die Königshymnen und noch zahlreicher die Götterhymnen. Beide Arten beſitzen einen gewiſſen erhabenen Schwung. Weder das bunte Schauſpiel der Natur noch die reiche Stufenleiter menſchlicher Gefühle kommt jedoch darin zu rechter Entfaltung. Ein beſchränkter Kreis von Göttertiteln, Attributen, religiöſen Lobſprüchen, gottesdienſtlichen Formeln und ſtereotypen Bildern kehrt darin immer und immer wieder und macht nothwendig den Eindruck einer gewiſſen feierlichen Eintönigkeit. Zu den beſten gehören einige Lobgeſänge auf den Sonnengott Ammon-Ra [2] und auf den Nilgott Hâpi. Ein paar Stellen aus dem berühmteſten der erſtern mögen als Probe genügen.

„Lobpreiſung des Ammon-Ra,
Des Stieres in Anu, des Oberhauptes aller Götter,
Des guten, vielgeliebten Gottes,
Der da gibt zu leben allem Beſeelten
Und allem guten Weidevieh.

Preis dir, Ammon-Ra, Herr des Weltenthrons,
Oberſter der Thronenſtadt,
Gatte ſeiner Mutter, Oberſter ſeiner Fluren.
Der dahinſtreckt ſeine Schritte zuoberſt der Südlande,
Herr des Morgenlands, König von Punt;
Größter im Himmel, Aelteſter auf Erden,
Herr des Seins, Erhalter der Dinge, Erhalter aller Dinge!

[1] Ueberſetzt von *Ludwig Stern*, Records of the Past VI, 127 ff.

[2] Vgl. in den Records of the Past den großen Hymnus an Ammon-Ra II, 127; andere Hymnen an Ammon VI, 97 ff.; den Hymnus an Oſiris IV, 99; den an Ra Hamarchis VIII, 129; die Hymnen an den Nil IV, 107; X, 37; die Todtenklage um Menephtah IV, 49; das Weihelied an Apis IV, 61.

Digitized by Google

Einzig in seinem Anfang, wie unter den Göttern,
Schöner Stier des Götterkreises,
Oberhaupt sämtlicher Götter;
Herr der Gerechtigkeit, Vater der Götter,
Erschaffer der Menschen, Schöpfer der Thiere,
Herr des Seienden, Schöpfer der Fruchtbäume,
Erschaffer der Kräuter, der Nahrung des Weideviehs.

Mächtiger, Schöner, erzeugt von Ptah,
Jüngling, liebeschöner,
Welchem geben die Götter Ehre,
Schöpfer des Drunten und des Droben, der erleuchtet die Welt,
So er hinfährt am Himmel in Frieden;
Gerechter König Ra, Oberhaupt der Welt,
Großer von Kraft, Herr der Stärke,
Oberhaupt und Schöpfer der Erde, wie sie dasteht!

— — — — — — — — — — — — —

Bild des Einen, der geschaffen alles Seiende,
Einziger, der allein geschaffen die Wesen!
Hervorgegangen sind die Menschen aus seinen Augen,
Entstanden die Götter auf sein Wort;
Er schafft die Kräuter, die da nähren das Weidevieh,
Und die Fruchtbäume für die Menschen;
Schafft die Nahrung der Fische des Stroms
Und des Geflügels unter dem Himmel;
Gibt Odem dem, das da ist im Ei,
Und ernährt den ausgekrochenen Vogel;
Schafft zu leben den Spinnen darin,
Kriechendem, Fliegendem gleicherweise,
Schafft Speise den Mäusen in ihren Löchern
Und ernährt die Vögel auf jeglichem Baum.

Preis, dir, der solches thut weithinaus,
Der Eine allein, des Hände so viele!
Der ruht und wacht, wenn alle Menschen ruhn,
Um zu sorgen für das Beste seiner Thiere;
Ammon, Halt aller Dinge,
Tum und Hor beider Horizonte,
Sie preisen dich in ihrer Sprache überall:
Lob sei dir, daß du weilest bei uns!
Anbetung dir, daß du geschaffen uns!

Preis dir von allen Thieren,
Lobsagung dir von allen Landen
Bis zur Höhe des Himmels, bis zur Breite der Erde,
Bis zu den Tiefen des großen Meeres!
Die Götter, in Beugung vor deiner Majestät
Beim Erheben der Rathschlüsse ihres Schöpfers,

Digitized by Google

Erfreut vom Herannahen ihres Erzeugers,
Rufen ſie dir zu: Komm in Frieden,
Vater der Väter aller Götter,
Der du ſtützeſt den Himmel und berührſt den Erdboden.

Urheber des Seienden, Schöpfer der Weſen,
Großkönig und Oberhaupt der Götter,
Wir preiſen deinen Rathſchluß, wie du uns gemacht haſt,
Die gemacht ſind aus dir, der du uns geboren,
Wir geben dir Lobpreis ob deines Ruhmes in uns." [1]

Der Hymnus ſtammt aus Theben, wahrſcheinlich aus der Zeit der XIX. Dynaſtie (nach ziemlich übereinſtimmender Datirung aus dem 15. oder 14. Jahrhundert v. Chr., aus einer dem Moſes nahen Zeit). Der Tempel des Ammon-Ra (heute nach dem Dorfe Karnak zubenannt) war ſchon damals faſt doppelt ſo lang wie der Kölner Dom, mit ſeinem Wald von Monolithen, ſtrahlend in geſchmackvoller Farbenpracht, ein wahrhaft wunderbares Bauwerk. An ihn reihten ſich aber nach allen Seiten andere Tempel, zum Theil mit langen Sphinxreihen verbunden, bis hinüber nach Luxor am Ufer des Nil, während drüben am Abhang der Gebirge wieder Tempel an Tempel ragte, und dazwiſchen die Stadt in einer Längsausdehnung von zwei deutſchen Meilen. Verſetzt man ſich in den Feſtprunk, welchen „die Stadt der Throne" am Feſte des Sonnengottes entfalten mochte: die Tempel im herrlichſten Schmucke, der Nil mit reich gezierten Barken überſät, die Tempelhöfe von den Feſtzügen der Prieſter und dem glänzenden Gefolge des Königs belebt — ſo wird man Stimmung und Ton des angeführten Hymnus nicht übertrieben finden. Es weht jener feierliche Ernſt darin, der die gewaltigen Tempelbauten umſchwebt, und zugleich der gemüthliche Nachklang einer einfachern Patriarchalzeit.

5. Das Ramſes-Lied.

An einer der Wände des großen Ammontempels von Karnak, an dem von Thothmes I. an über anderthalb Jahrtauſende weitergebaut wurde, an andern Tempeln ſowie auch auf einem Papyrus fand ſich das einzige Fragment, das ſich von der epiſchen Dichtung der Aegypter erhalten hat und das lange unter dem Namen des Pentaur ging. Es iſt jetzt ſicher, daß Pentaur nicht der Dichter, ſondern nur der Schreiber jener Dichtung war [2]. Sie

[1] Ueberſetzung von V. v. Strauß und Torney, Götter und Götterſagen S. 378 ff. — Der ganze Hymnus ebenfalls bei H. Brugſch, Religion der alten Aegypter S. 690 ff.; Wiedemann, Religion der alten Aegypter S. 64 ff.; andere Ueberſetzungen von Ludwig Stern, Grébaut, Goodwin.

[2] Hauptquelle iſt der Papyrus Sallier III (ergänzt durch das Fragment Raiſet), den ſchon Champollion benutzte, Salvolini (1835) analyſirte, de Rougé zuerſt ganz

Digitized by Google

schildert den Kampf des größten kriegerischen Königs von Aegypten, Ramses' II. (des Sesostris der Griechen), wider die Cheta und zeigt abermals, in wie hohem Grade die Religion, besonders die Verehrung des Sonnengottes, das ganze Leben, König und Volk, die Unternehmungen des Krieges wie die Künste des Friedens beherrschte.

Von dem schlachtgewaltigen Pharao sind noch mehrere prächtige Statuen vorhanden, auch eine, die ihn als Kind vorstellt mit der Fürstenkrone auf dem Haupte, aber den Finger noch am Munde wie auf der Hieroglyphe des Kindes (χrut). Die Todtenmaske der 1881 aufgefundenen Mumie bezeugt die Porträtähnlichkeit der großen Statuen.

Die Züge dieses Herrschers sind uns nach 3500 Jahren ebenso bekannt als seinen Unterthanen. Seine Waffenthaten stehen nicht nur an den Tempelwänden von Luxor, sondern auch an jenen des von ihm gebauten Rameſſeums (in Theben) verzeichnet und hoch oben zwischen den zwei ersten Nilkatarakten in den Tempeln von Bêt-el-Wali und Abu Simbel (Ipsambul). Hier, schon in Nubien, ist in Hieroglyphenschrift zu lesen, daß Ramses II., der Erbauer des Tempels und der Schrecken der Nubier, im fünften Jahre seiner Regierung fern drüben in Syrien wider die nomadischen Schasu und Cheta kämpfte, im Lande Tah, bei Kadesch am Orontes [1]. Um ihn irre zu führen, sandten ihm die Schasu zwei verkleidete Spione entgegen, welche vorgaben, ihre Stammeshäupter seien von dem König der Cheta abgefallen und wollten sich nun ihm unterwerfen, der Fürst der Cheta stehe mit seinem Heere noch weit ab im Lande Chirebu, nördlich von Tunep, und scheue sich sehr vor einem Zusammenstoß mit den Aegyptern. Während die ägyptischen Führer sich wirklich durch diese Kriegslist täuschen ließen, marschirte der König von Cheta geraden Weges auf die Stadt Kadesch los und gewann hier eine feste Stellung. Zu spät, um dieses zu verhindern, griffen die Aegypter zwei andere Spione der Schasu auf, von welchen sie die Wahrheit erfuhren. Ramses rief seine Feldobersten zusammen und tadelte die Führer des Observationscorps nach Verdienst, daß sie nicht besser aufgepaßt. Dann gab er Befehl, sofort auf Kadesch loszurücken. Die Armee mußte zu diesem Zwecke über einen Flußarm setzen, und bei diesem Flußübergang kam es alsbald zur Schlacht. Die Bogenschützen und die Reiterei der Aegypter wurden schon beim ersten Anprall zurückgedrängt.

In diesem entscheidenden Augenblick setzt das noch erhaltene epische Fragment ein. Es zeichnet den König, wie er nun selbst zu den Waffen

übersetzte (Le poème de Pentaour. Paris 1856). Eine zweite Uebersetzung, von Goodwin, folgte 1858. Nachdem Brugsch, Mariette, Dümichen und de Rougé abermals sich eingehender mit dem Gedichte beschäftigt, übersetzte es Lushington für die Records of the Past II, 67—78.

[1] *E. A. Wallis Budge*, The Nile (London 1890) p. 253 f.

Digitized by Google

greift und ſich in die Schlacht ſtürzt, „furchtbar wie Menthu, der Herr von Theben“. Doch die Seinen laſſen ihn feige im Stich. Im Nu ſieht er ſich von zweitauſendfünfhundert Streitwagen der Cheta umringt und von ſeinen Truppen abgeſchnitten. Keiner ſeiner Fürſten, Feldherren und Hauptleute ſteht ihm zur Seite. Von den Menſchen verlaſſen, wendet er ſich an ſeinen Vater, den Gott Ammon-Ra:

„Meine Bogenſchützen und meine Reiter haben mich verlaſſen; keiner unter ihnen iſt da, um mit mir zu kämpfen!

So ſprach des Königs Majeſtät, der Gewaltige, Starke.

Was will mein Vater Ammon? Kann der Vater ſeinen Sohn verläugnen?

Habe ich mich auf meine eigenen Gedanken verlaſſen? Bin ich nicht gewandelt nach deinem Worte?

Hat dein Mund nicht meine Unternehmungen geleitet, dein Rath mich nicht geführt?

Was iſt die Hoffnung dieſer Aamus? Ammon wird diejenigen erniedrigen, die Gott nicht kennen.

Habe ich dir nicht herrliche und zahlreiche Feſte gefeiert und dein Haus mit meiner Beute erfüllt?

Man baut dir eine Wohnung für Myriaden Jahre . . .

Die ganze Welt vereint ſich, um dir Opfer zu bringen. Ich habe bereichert deinen Beſitz; dreißigtauſend Ochſen habe ich dir geopfert mit wohlduftenden Kräutern und dem köſtlichſten Weihrauch.

Ich habe dir Tempel aus Felsquadern gebaut, ich habe dir ewige Bäume errichtet.

Ich habe Obelisken von Elefantine herbeigeführt, ich habe ewige Quadern herbeiſchaffen laſſen.

Wer kann ſagen, daß ſolches ſchon einmal geſchehn? Schmach dem, der deinen Abſichten widerſteht; Heil dem, der dich verſteht, o Ammon! . . .

Dich rufe ich an, mein Vater! Ich bin mitten im Schwarm unbekannter Völker, und ich bin allein vor dir. Keiner iſt mit mir.

Meine Bogenſchützen und Reiter haben mich verlaſſen, als ich nach ihnen rief.

Keiner von ihnen horchte auf mich, da ich ſie zur Hilfe forderte.

Aber ich ziehe Ammon Milliarden von Bogenſchützen vor, Millionen Reitern, Myriaden junger Helden, und wären ſie auch alle vereint.

Die Liſt der Menſchen vermag nichts; Ammon wird ſie überwinden

O Ra! Bin ich nicht dem Befehl deines Mundes gefolgt, und waren deine Räthe nicht meine Führer? Habe ich dich nicht verherrlicht bis an die Enden der Erde?

Das Wort widerhallt in Hermonthis. Phra kommt zu dem, der ihn anruft; er leiht dir ſeine Hand.

Freue dich! Er fliegt zu dir. Er fliegt zu dir, Ramſes-Miamun!

Ich bin bei dir, ich bin dein Vater, Ra; meine Hand iſt mit dir, und ich bin dir mehr als Millionen Menſchen vereint zuſammen.

Ich bin der Herr der Gewalten und liebe den Muth; ich fand dein Herz feſt, und es freute ſich mein Herz.

Mein Wille wird ſich erfüllen; gleich Menthu werde ich zur Linken meine Speere werfen, und zur Rechten werde ich ſie faſſen

Ich werde über ſie herfallen wie Baal in ſeiner Wuth. Gebrochen werden die zweitauſendfünfhundert Kriegswagen zuſammenſinken vor deinen Stuten, bin ich in ihrer Mitte.

Digitized by Google

Ihr Herz wird schwach in ihrer Seite, und all ihre Glieder werden sich lösen.
Sie werden keine Pfeile mehr zu schleudern vermögen und keine Kraft mehr haben, die Lanze zu halten.
Ich werde sie springen machen in die Wasser, wie das Krokodil sich hineinstürzt; die einen werden über die andern fallen und sich gegenseitig tödten.
Keinen lasse ich umschauen, keinen umkehren, und der da fällt, der wird sich nicht wieder erheben."

Wie der Gott es verheißen, so geschieht es. Zweimal dringt der König der Cheta selbst auf Ramses ein, dann der Reihe nach seine Fürsten und Feldherren — aber alle vergebens. Im Gedränge der zweitausendfünfhundert Wagen mahnt der Wagenlenker des Ramses verzweifelt zur Flucht; doch Ramses-Miamun spricht ihm Muth ein und stürmt unbeirrt voran. Es ist keine Vertheidigung, es ist ein Angriff. Sechsmal dringt er auf die elenden Cheta ein und bringt ihre Uebermacht zum Weichen. Dann tadelt er seine Heerführer und Truppen in langer Strafrede, lobt seine beiden Pferde und verspricht ihnen das köstlichste Futter. Am andern Tag verfolgt er den gewonnenen Sieg an der Spitze der Seinen.

„Sobald die Erde sich erhellte, erneuerte er die Schlacht und warf sich in den Kampf wie ein Stier, der die Gänse vor sich herscheucht.
Die Tapfern ihrerseits stürzten sich ins Gedränge wie der Sperber, der auf seine Beute niederschießt.
Schleudere deine Flamme ins Antlitz deiner Feinde gleich der Sonne, wenn sie des Morgens erscheint und ihre Feuerstrahlen auf die Gottlosen niederblitzt.
Der große Löwe, der neben seinen Pferden einherwandelte, kämpfte mit ihm. Wuth entflammte seine Glieder, und wer sich ihm nahte, fiel rücklings zu Boden; der König fing oder tödtete sie; es war kein Entrinnen.
In Stücke gehauen vor seinen Stuten, bildeten ihre Leichen nur einen einzigen Haufen blutender Trümmer.
Der Fürst der elenden Chetas ließ anrufen den großen Namen seiner Majestät: Du bist Ra, der Gott beider Horizonte.
Du bist Sutah, der große Sieger, der Sohn des Himmels; Baal ist in allen deinen Gliedern.
Schrecken ist über das Land der Cheta gekommen; du bemächtigst dich seiner Zügel für immer."

Nun erfolgt die Unterwerfung der Cheta und ihrer Verbündeten und der friedliche Rückzug nach Aegypten.

„Seine Majestät kam an in der Stadt des Ramses-Miamun, dem großen Bilde des Phra, und ruhte in den königlichen Doppelpylonen, heitern Lebens, wie die Sonne in ihrer doppelten Wohnung.
Der Gott, sein Vater, verherrlichte sein Bild und sprach: Heil dir, mein geliebter Sohn, Ramses-Miamun! Wir gewähren dir zahllose Ruhmesfeste.
Bleibe für immer auf dem Throne deines Vaters Tum, und alle Barbaren sollen zermalmt werden unter deinen Sandalen."

Diese Proben zeigen schon, wie die panegyristische Begeisterung den Dichter zu keiner eigentlich epischen Gestaltung seines Stoffes gelangen läßt.

Digitized by Google

Vor dem König und seinem göttlichen Schutzherrn Ammon-Ra tritt alles übrige zurück. Ueber ihren Reden vergißt der Dichter ganz, die Schlacht in ihrer folgerichtigen Entwicklung und in ihren Einzelheiten anschaulich zu zeichnen. Das Gedicht gleicht ganz dem Bilde der Erstürmung von Dapur[1] im Rameſſeum zu Theben, auf welchem Seſoſtris mit Wagen und Doppelgeſpann in dreifacher Vergrößerung in das Ameiſengewirr der Cheta hineinſprengt, die wie die Mücken von den Thürmen der Stadt Dapur fallen[2].

6. Erzählende Proſa.

Ein intereſſantes Gegenſtück zu der feierlichen Tempel- und Hofpoeſie liefert eine Reihe von Proſa-Erzählungen[3], welche ſeit 1852 nach und nach ans Licht gezogen und erklärt worden ſind, und welche uns, ebenſo wie eine Menge Genredarſtellungen in den alten Bauten, einen genauern Einblick in das Alltagsleben des alten Culturvolkes gewähren. Zum aſtronomiſchen Kalender und zum prophetiſchen Glücks- und Unglückskalender durften auch die Kalendergeſchichten nicht fehlen. Die meiſten ſtammen erſt aus der Zeit des Neuen Reiches, von deſſen Anfängen bis herab in die Zeit der Ptolemäer; einige reichen aber noch in das Mittlere Reich zurück und verſetzen uns durch ihren Stoff theilweiſe in noch ältere Zeiten.

---

[1] Vgl. E. Meyer, Geſchichte des alten Aegyptens S. 289, und das polychrome Bild dazu bei Kayſer, Aegypten einſt und jetzt (2. Aufl., Freiburg 1889), Titelbild.

[2] Nicht ohne poetiſchen Anflug iſt ebenfalls eine Inſchrift, welche von Merneptah (oder Meneptah), dem Sohne und Nachfolger Ramſes' II., herrührt und welche erſt kürzlich (im Winter 1895/96) von Flinders Petrie in einem Tempel dieſes Königs auf der Weſtſeite von Theben entdeckt wurde. Sie meldet den Triumph des Königs über alle Nachbarländer in folgenden Worten: „Die Fürſten ſind zu Boden geſtreckt, indem ſie den Gruß ſprechen. Nicht eins unter den Neunbogenvölkern erhebt ſein Haupt. Verwüſtet iſt Libyen, Cheta iſt zur Ruhe gebracht, das Kanaan iſt gefangen mit jedem Böſen, fortgeführt iſt Askalon, bemächtigt hat man ſich Gazers, Jenoam iſt zu nichts gemacht. Israel iſt ein kahles Land ohne Frucht, Paläſtina (Hor) iſt zur Wittwe Aegyptens geworden, alle Länder insgeſamt ſind im Frieden. Jeder, der umherſchweifte, iſt von dem König Binere-Miamun, Sohn der Sonne, Merneptah-Hetephermet, mit Leben begabt gleich der Sonne jeden Tag, gezüchtigt worden." Dieſe Inſchrift, die erſte ägyptiſche Urkunde, in welcher der Name „Israel" ſich findet, iſt um ſo merkwürdiger, als mehrere Umſtände ungefähr auf dieſe Zeit als jene des „Auszugs aus Aegypten" hinweiſen, beſonders die Angabe (2 Moſ. 1, 11), daß der tyranniſche Pharao die Israeliten zwang, ihm die Vorrathsſtädte Pithom und Rameſſes (Ramſes) zu bauen. Mehrere Forſcher nahmen deshalb ſchon früher an, daß Ramſes II. der gewaltſame Bedrücker war, unter welchem Moſes geboren wurde. W. Spiegelberg, Die erſte Erwähnung Israels in einem ägyptiſchen Texte. Sitzungsberichte der k. Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin 1896 S. 593—597.

[3] *G. Maspero*, Les contes populaires de l'Égypte ancienne. 2e éd. Paris 1889.

Digitized by Google

Die ältesten Erzählungen sind: „Die Abenteuer des Sinuhit", „Der Schiffbrüchige", „Die Geschichte von den zwei Brüdern" und „Die Geschichte eines Bauern".

Die Abenteuer des Sinuhit[1]. Sinuhit, ein vornehmer Aegypter, „einziger Freund des Königs", Vorsteher der Grenzpolizei, oder wie das auf ägyptisch heißt, „Schakal, der die Runde an den Grenzen macht, um das Land zu bewachen", Herrscher im Lande der Sittiu, Oberaufseher des Königspalastes und Titular-Erbprinz durch die Huld der Königin, erzählt uns seine Schicksale selbst. Er lebte am Königshofe zu Theben, als König Seheteb-ab-Ra Amenemhat (I.) im dreißigsten Jahre zum Himmel fuhr und sich unter dem Jubel der Götter mit der Sonnenscheibe vereinigte. Im Palast aber war großes Leid und Klagen. Die hohen Pforten wurden versiegelt, die Hofbeamten kauerten trauernd am Boden umher. Der Staatsrath, der inzwischen die Regierung führte, sandte Boten nach dem Westlande, wo der Kronprinz Usertesen (I.) eben gegen die Timihu, die Söhne der Wüste, in Waffen stand. Kaum erhielt dieser die Nachricht, so kehrte er flugs um, ohne sich auch nur weiter mit seinem Heere zu verständigen, und flog gleich einem Sperber nach Hause. Da kam eine große Furcht über Sinuhit: weshalb, sagt er nicht. Er muß aber mit dem Kronprinzen nicht zum besten gestanden haben. Er ergriff alsbald die Flucht. In einem Busch versteckt, entging er glücklich dem hart an ihm vorüberziehenden Gefolge des Prinzen, übernachtete auf freiem Felde, erreichte folgenden Tages die Stadt Chriahu, fuhr auf einer Barke ohne Steuer über den Nil, gelangte in das Ostland Jauku und wanderte dann weiter kreuz und quer bis in das Land Edimâ (wahrscheinlich das biblische Edom) zwischen dem Todten Meer und der Sinaitischen Halbinsel. Nachdem er hier ein Jahr zugebracht, nahm ihn Amuanschi, ein Fürst des obern Tonu, in seine Dienste. Dieser forschte ihn aus, ob er nicht etwa an einer Palastverschwörung gegen den muthmaßlich ermordeten Pharao Amenemhat betheiligt gewesen; doch Sinuhit betheuerte, daß nur eine von den Göttern eingeflößte Furcht ihn aus dem Lande getrieben, und erging sich in den begeistertsten Lobsprüchen über den neuen Pharao Usertesen I. Der Fürst von Tonu, den Aegyptern gewogen, gab Sinuhit seine älteste Tochter zur Frau und zur Morgengabe das Grenzland Aïn, reich an Feigen und Trauben, Wein und Honig, Oel und Früchten, setzte ihn zum Stammesfürsten ein und versorgte ihn aufs beste. Lange Jahre lebte Sinuhit da in Glück und Ueberfluß, erwarb sich durch seine Gastfreundschaft hohen Ruhm weit in die Runde, sah seine Söhne

[1] Berliner Papyrus Nr. 1, übersetzt von Chabas, Goodwin (1865), Maspero (1874—1876 und 1889); ein Theil des Textes auf dem Ostrakon des Brit. Museums Nr. 5629, der fehlende Anfang auf dem Ostrakon Nr. 27419 des Museums zu Bulaq (jetzt in Gizeh).

Digitized by Google

zu mächtigen Häuptlingen heranwachsen, ward Oberfeldherr der Tonu und führte als solcher die glänzendsten Waffenthaten aus, überwand endlich im Zweikampf den mächtigsten Kriegshelden der Tonu und erhielt als Siegespreis dessen ganzen Besitz. Doch die Fremde blieb für den glücklichen Sinuhit immerhin die Fremde. Als er zu altern begann, befiel ihn eine mächtige Sehnsucht nach dem heimatlichen Aegypten. König Usertesen hörte davon und sandte ihm einen hohen Beamten mit einem huldreichen Handschreiben, das ihn zur Heimkehr einlud. Sinuhit antwortete dankend in einem Schreiben, das an höfischer Unterwürfigkeit nichts zu wünschen übrig ließ. Beide Briefe sind in der Erzählung ausführlich mitgetheilt. Nun vertheilte Sinuhit Land und Güter an seine Kinder, ernannte seinen ältesten Sohn zum Stammeshäuptling und übergab ihm Haus und Hof, Vieh und Pflanzungen. Dann reiste er ab. Der Pharao sandte ihm seinen obersten Domänendirector entgegen und ein ganzes Schiff voll Geschenke für die Sittiu. Bei Hofe versammelten sich sämtliche Prinzen und Hofbeamten, um den Rückkehrenden in großer Audienz dem König vorzuführen. Sinuhit ward von der Majestät des Herrschers so ergriffen, daß er in Ohnmacht fiel. Er faßte sich erst wieder, als der Pharao selbst das steife Ceremoniell mit einem Witze unterbrach, indem er sagte: „Schau, da kommt ja Sinuhit wie ein Bauer mit der Haltung eines Sitti." Da brachen die Prinzen in ein schallendes Gelächter aus, und Sinuhit wurde nun gleich einem Prinzen von Geblüte mit den vertraulichsten Liebes- und Ehrenbeweisen überschüttet. Die höchsten Aemter wurden ihm übertragen, glänzende Wohnung und Reichthum ihm zugetheilt. Der König ließ sogar eine Grabpyramide für ihn errichten.

Der Schiffbrüchige[1]. Eine Wundergeschichte, wohl der älteste Vorläufer der Reisen Sindbads des Seefahrers und des wandernden Odysseus. Der Held ist nicht genannt. Auf einem Riesenboot, wie nie eines auf dem Nil war, 150 Ellen lang und 40 Ellen breit (also 78 m lang, 21 m breit, während die größten bekannten Nilschiffe nur 22 m Länge hatten), fährt der Unbekannte mit den besten Matrosen an dem Lande Senmuth und an dem Lande Uauat vorbei bis in das ferne Land Punt. Da bricht ein Sturm los. Die Wellen gehen acht Ellen hoch. Die ganze Mannschaft wird von den tobenden Fluthen verschlungen. Nur den Einen rettet eine Woge an eine Insel, und das ist zum Glück für ihn ein wahres Paradies. Da sind Feigen, Trauben, alle Sorten der herrlichsten Gemüse, Beeren und Kornarten, Melonen, Fische, Vögel, alles im Ueberfluß. Der Gerettete ißt sich satt, zündet dann ein Feuer an und opfert als frommer Mann den Göttern.

[1] Papyrus der Eremitage in St. Petersburg, erst 1880 von Woldemar Goleniscieff entdeckt und übersetzt, 1881 am Orientalistencongreß zu Berlin mitgetheilt.

Digitized by

Da ſchütteln ſich die Bäume, die Erde bebt, und es erſcheint eine Schlange, 30 Ellen lang, mit einem 2 Ellen langen Bart, der ganze Leib ſchimmernd wie Gold und Edelgeſtein. Sie nimmt den Schiffbrüchigen in ihr Maul, ohne ihm ein Leid zu thun, und trägt ihn ſo zu ihrem Neſt. Hier fragt ſie ihn aus, und nachdem er über den Zweck ſeiner Amtsreiſe im Auftrage des Königs Beſcheid gegeben, flößt ſie ihm Muth ein und kündigt ihm an, daß ihn nach vier Monaten ein Schiff abholen und nach Hauſe bringen werde. Die Inſel, ſo belehrt ſie ihn, iſt die Inſel der Ka (der abgeſchiedenen Seelen), und es ſoll ihm unterdeſſen an nichts fehlen. Und ſo geſchieht es. Nach einem ſorgloſen Phäakenleben von vier Monden kommt das Schiff, und die gute Schlange entläßt ihren Gaſt mit reichlichen Geſchenken für den König: den köſtlichſten Parfümerien und Hölzern, Elefantenzähnen, Windhunden, Pavianen, grünen Affen und Koſtbarkeiten aller Art. Mit ſolchen Schätzen iſt er natürlich bei Hofe ganz willkommen und fleht nicht umſonſt um Beförderung. „Werde ein Weiſer, mein Freund," ſo wird ihm geſagt, „und du wirſt zu Ehren gelangen." — „Und ſiehe! Ich bin es geworden", ſchließt der wunderſame Bericht des Schreibers Ameni-Amen-aa.

Die Geſchichte von den zwei Brüdern[1] gibt in ihrem erſten Theil ein ſchlichtes Bild von dem Leben der ägyptiſchen Bauern. „Es waren einmal zwei Brüder von derſelben Mutter und demſelben Vater. Anupu war der Name des großen, Bitiu war der Name des kleinen. Anupu hatte ein Haus, hatte eine Frau, und ſein kleiner Bruder war mit ihnen als Diener; er machte die Kleider und ging hinter dem Vieh her auf das Feld; er that alle Arbeit, er droſch, er verrichtete alle Feldgeſchäfte; denn dieſer kleine Bruder war ein trefflicher Arbeiter, es gab ſeinesgleichen nicht auf der ganzen Erde (d. h. in ganz Unter- und Oberägypten). Sieh, das that er. Und viele Tage danach, wenn der kleine Bruder hinter ſeinen Rindern nach ſeiner Gewohnheit alle Tage auf dem Feld geweſen war, dann kam er jeden Abend nach Hauſe, beladen mit allen Kräutern des Feldes, und ſieh, was er that, ſobald er vom Felde zurückgekommen war: er legte die Kräuter vor ſeinem großen Bruder nieder, der mit ſeiner Frau

[1] Papyrus Orbiney im Brit. Muſeum zu London, veröffentlicht von Birch (Select Papyri II, IX f., 1860) und Budge (Egyptian Reading Book p. 1—27); überſetzt und beſprochen von de Rougé (1852), Goodwin (1860), Birch (1860), Chabas (1864), Brugſch (1864), Ebers (1868), Maſpero (1871), Le Page Renouf (Records of the Past II, 137 f.), Coemans (1887), Groff (1888), Moldehnke (1888). — Nach Ph. Virey (Revue des Questions Historiques, avril 1893, p. 337 s.) wäre die Geſchichte durchaus nicht als naive Volkserzählung zu betrachten; anknüpfend an Darſtellungen in dem Grabe von Rekhmara, ſucht er vielmehr darzuthun, daß ſie nur die allegoriſche Einkleidung eines mit dem Todtencult zuſammenhängenden Mythus ſei, gleich jenem des Oſiris. Die Erklärung entbehrt einer gewiſſen Wahrſcheinlichkeit nicht.

Digitized by Google

bei Tische saß, er aß, er trank, er schlief in seinem Stall mit seinen trefflichen Rindern. Und wenn die Erde sich erhellte und ein zweiter Tag anbrach, und wenn die Brode gebacken waren, dann setzte er sie seinem Bruder vor, er nahm auch Brod mit auf die Felder, und er trieb seine Rinder aus, um sie auf den Feldern weiden zu lassen. Während er hinter seinen Rindern herging, sprachen diese zu ihm: ‚Das Gras ist gut an diesem Orte.' Er hörte alles, was sie sagten, er führte sie zu der guten Weide, die sie verlangten. Daher wurden die Kühe, die bei ihm waren, sehr schön, sehr, sehr; und sie warfen viele Kälber, viele, viele." In dieses schlichte, trauliche Familienleben bricht nach vielen glücklichen Jahren unversehens der Funke des Haders und des Unheils, wie überall seit Jahrtausenden, durch des Weibes Begehrlichkeit und durch des Mannes Eifersucht. In der Zeit der Aussaat, welche der ältere Bruder Anupu selber leitet, schickt er einmal den jüngern Bruder Bitiu nach Hause, um ein fehlendes Päckchen Samen zu holen. Er trifft die faule Bäuerin vor dem Spiegel, wo sie sich mit Toilette die Zeit vertreibt. Böse Lust steigt in ihr auf. Sie will Bitiu zur Sünde verleiten, aber der treue Bitiu weist ihre scheußlichen Worte, gleich dem ägyptischen Joseph, entrüstet zurück: „Fürwahr, du bist für mich wie eine Mutter, aber dein Gatte ist für mich wie ein Vater; aber er, der mein älterer Bruder ist, er gibt mir Leben und Unterhalt! O die große Scheußlichkeit, die du mir gesagt! sage sie mir nicht wieder, und ich werde sie keinem sagen, und ich werde sie mit meinem Munde an niemand weiter verbreiten."

Doch das schändliche Weib wird durch die treuen, für ihre Ehre so schonenden Worte nicht gerührt. Sie schmiert sich mit schwarzem Fette dunkle Male auf die Haut, als ob sie geschlagen worden, wirft sich auf ihr Lager, zündet abends kein Licht an, empfängt ihren Gatten jammernd und wehklagend und klagt den Bitiu der schmählichen Zumuthung an, die sie ihm gestellt. Da ergrimmt Anupu, ergreift ein Messer und stellt sich an der Stallthüre in den Hinterhalt, um den vermeintlichen Schänder seiner Ehre zu erstechen. Bitiu kommt mit seinen Kühen daher. Doch wie sie dem Stalle nahen, spricht die Leitkuh: „Sieh, dein großer Bruder steht vor dir mit seinem Messer, um dich zu tödten; rette dich vor ihm!" Die zweite Kuh wiederholt die Warnung. Bitiu bemerkt nun die Füße seines Bruders unten an der Stallthüre; denn an den ägyptischen Häusern und Ställen reichte die Thüre gewöhnlich nicht bis zum Boden. Er wirft seine Last ab, flieht eilig und ruft unterwegs den Gott Phrâ Harmachuti um Hilfe an. Und der Gott erhörte ihn und ließ zwischen ihm und seinem Verfolger ein großes Wasser hereinbrechen voll Krokodile. Ein um das andere Mal stößt Anupu zu, aber sein Mordstahl kann den schuldlosen Bruder nicht erreichen. Noch am andern Tage stehen sie sich an dem Wasser gegenüber. Der treue

Digitized by Google

Bitiu erzählt jetzt seinem Bruder die Sache der Wahrheit gemäß und bestätigt seine Unschuld durch eine grausame Selbstverstümmelung vor des Bruders Augen. Dann nimmt er Abschied von ihm, um in das ferne Akazienthal zu ziehen. Bei seinem Tode aber, das verspricht er, will er sein Herz wegzaubern, und zwar auf die oberste Blüthe der Akazie. Da soll es Anupu holen und in frisches Wasser legen, um Bitiu zu neuem Leben zu verhelfen. Als Zeichen des Todes gibt er ihm an: „Wenn man dir eine Kanne Bier reicht und es aufschäumt." Anupu geht nun nach Hause, schlägt sein Weib todt, wirft den Leichnam den Hunden vor und trauert um den treuen, für immer verlorenen Bruder.

Der zweite Theil der Geschichte ist ein vollständiges Zaubermärchen. Im Akazienthal baut sich Bitiu das herrlichste Landhaus. Die Neunheit der großen Götter findet sich bei ihm ein, und Harmachuti befiehlt dem Chnum, ihm eine seiner würdige Gattin zu gestalten, die schönste in ganz Aegypten; denn alle Götter waren in ihr. Sie leben eine Zeitlang ganz glücklich zusammen. Da kommt durch ihre Unvorsichtigkeit Kunde von dieser Göttertochter an den regierenden Pharao. Eine von diesem ausgeschickte Gesandtschaft wird zwar von Bitiu bis auf einen Mann erschlagen; allein einer zweiten Gesandtschaft gelingt es, sie zu entführen, und sie wird des Königs erste Lieblingsfrau. Auf ihren Rath läßt der König die Akazie fällen, auf welche Bitiu sein Herz hingezaubert hat, und infolgedessen stirbt Bitiu. Aber sein Bruder erhält alsbald das verheißene Zeichen: sein Bier schäumt auf. Er sucht und findet des Bruders Herz im Akazienthal und bringt ihn zu neuem Leben in Gestalt eines Stieres. Als solcher läßt er sich an den Hof des Pharao bringen und wird mit Jubel empfangen; aber sobald er sich seiner Frau zu erkennen gibt, wird er auf deren Rath geschlachtet. Nun fährt er in zwei Perseabäume, die aus zwei seiner Blutstropfen in einer Nacht emporsprießen. Wieder gibt er sich seiner Frau zu erkennen; da räth diese, die zwei Perseabäume umzuhauen. Das geschieht; aber bei dem Umhauen fliegt ein Span in den Mund der Frau; sie verschluckt ihn und wird dadurch Mutter eines Prinzen, der als Kronprinz anerkannt und auferzogen wird. Beim Tode des Königs aber versammelt Bitiu die königlichen Räthe und erzählt ihnen alles Geschehene. Sie machen der Frau den Proceß. Bitiu wird König, und da er nach zwanzig Jahren stirbt, folgt ihm sein älterer Bruder auf dem Thron. „Wer immer von diesem Buche spricht, mit dem sei Thoth!" so schließt die seltsame Mär.

Geschichte eines Bauern[1]. Auch diese fängt wie alle richtigen Geschichten an: „Es war einmal im Lande Hâchininsuton ein Bauer. Er

[1] Berliner Papyrus Nr 2 und 4 und Papyrus Butler im Brit. Museum, übersetzt von Chabas (1863 und 1864), Goodwin (1865).

Digitized by Google

hatte eine Frau, und er hatte drei Kinder, und er hatte Eſel, welche er mit den Früchten des Landes belud, um ſie in der Fremde zu verkaufen. Eines Tages zog er in die Salzoaſe und verkaufte, was er mit ſich gebracht, und tauſchte dagegen Gemüſe, Früchte und verſchiedene Arzneien ein, welche in der Salzoaſe gedeihen." Bei der Rückkehr mußte er an dem Hauſe Aſaris, eines wohlhabenden Mannes, vorüber, den nach dem Beſitze ſeiner Ladung gelüſtete. Dieſer ließ darum hart am Wege Tücher zum Waſchen ausbreiten; an der andern Seite aber ſtanden Dattelbäume, ſo daß der Eſel kaum vorbei konnte, ohne auf das Tuch zu treten oder ſich ein paar Datteln abzurupfen. Damit hat Aſari einen Vorwand zum Raube, nimmt dem Bauern ſeine ganze Ladung ab, prügelt ihn durch und bedroht ihn mit dem Tode. Der Beraubte klagt nun bei dem Oberverwalter Miruitenſi, in deſſen Dienſt Aſari ſteht, und ſchließlich beim König ſelbſt. Doch in den Beamtenkreiſen wäſcht eine Hand die andere, der Sachverhalt wird überall verdreht, und der Bauer kommt nicht zu ſeinem Rechte, trotz ſeiner langen, vortrefflichen Reden, die heute noch in drei Papyrus erhalten ſind und klar bezeugen, daß nicht erſt das römiſche Recht das Schröpfen der Bauern zu erfinden brauchte.

Die Luſt am Fabuliren, welche ſich in dieſen Erzählungen ausſpricht, läßt vermuthen, daß wir in denſelben nur die kümmerlichen Ueberreſte einer ausgedehntern Literatur dieſer Art vor uns haben. Auch aus der Glanzzeit von Theben (XVIII. bis XX. Dynaſtie) ſind nur einige wenige Producte dieſer Art erhalten, welche aber noch mehr als die ältern die Luſt der Aegypter am Wunderbaren, an Zauber und Magie bezeugen. Drei davon ſind ganz phantaſtiſche Zaubermärchen wie in „Tauſend und Eine Nacht". Sie ſind ſehr eigenartig durchgeführt, wir müſſen uns aber mit einer kurzen Andeutung des Inhalts begnügen.

Der verwunſchene Prinz[1]. Einem König wird nach langer Kinderloſigkeit ein Sohn geboren. Die Hathors oder Schickſalsgöttinnen kommen, um ihm ſein Schickſal zu beſtimmen. Es lautet: er ſoll ſterben durch ein Krokodil oder eine Schlange oder einen Hund. Alle Vorſichtsmaßregeln werden getroffen, um ihn dieſen gefährlichen Schickſalsweſen zu entziehen. Doch ein kleines Hündchen kann man dem bittenden Knaben nicht verſagen. Als Jüngling kommt er zu dem ſyriſchen Fürſten von Naharanna. Der hat ſeiner Erbtochter einen Palaſt gebaut mit 70 Fenſtern, aber alle 70 Ellen hoch über dem Boden. Wer da hinauf kommt, der erhält die Braut. Was allen ſyriſchen Freiern bisher mißlungen, gelingt

[1] Papyrus Harris des Brit. Muſeums Nr. 500, überſetzt von Goodwin (Transactions of the Soc. of Bibl. Archaeol. III, 349 f. und Records of the Past II, 153 f.) und von Ebers (Weſtermanns Monatshefte, Oct. 1881, S. 96 ff.).

Digitized by Google

dem Prinzen, der sich für einen gewöhnlichen Soldatensohn ausgibt. Der Fürst von Naharanna will ihn deshalb nicht zum Eidam haben; aber die schöne Prinzessin verlangt nur diesen und flieht mit ihm. Glücklich beschützt sie ihn vor Schlangen und Krokodilen; aber sie werden von den andern, eifersüchtigen Freiern verfolgt, und wie sie sich einmal vor denselben in einer Höhle verbergen, da verräth sie der kleine Hund — und das Schicksal ist erfüllt.

Die besessene Prinzessin von Bechten[1]. Diese Geschichte ist ganz in Form eines officiellen Amtsberichts, mit allen möglichen Formalitäten abgefaßt und hat lange für einen solchen gegolten. Erst die Widersprüche der Namen führten darauf, daß sie wahrscheinlich nur ein zur Verherrlichung des Gottes Chonsu in Theben erfundenes Märchen ist. — Der Fürst von Bechten, ein asiatischer Herrscher, hat eine seiner Töchter einem ägyptischen König bei dessen Besuch zur Frau gegeben. Nach etlichen Jahren erkrankt ihre jüngere Schwester Bentreschi (Bint-Raschit), und niemand weiß Hilfe. Da wandte sich der Fürst an den Hof in Theben, und der königliche Schreiber Thot-em-heb, ein grundgelehrter Mann, wird nach Bechten entsandt. Er findet die Prinzeß von einem bösen Dämon besessen und zu schwach, um mit demselben zu kämpfen. Der Fürst wendet sich deshalb abermals nach Theben und begehrt diesmal einen ägyptischen Gott zur Hilfe. Nach allerlei Befragungen und Ceremonien zeigt sich der Gott Chonsu geneigt, die Reise nach Bechten anzutreten, natürlich mit einem heilbringenden Amulett. Die Statue wird also feierlich nach Bechten gebracht. Die Besessene erhält vom Gott das Amulett und wird alsbald gesund; der Dämon aber wird durch ein großes Opfer beschwichtigt und zieht auf Befehl des Gottes Chonsu von hinnen. Das gefällt dem Fürsten von Bechten aber so, daß er den ägyptischen Gott für ähnliche Nöthen bei sich behalten möchte. Er zögert also mit der Rückgabe drei Jahre und neun Monate. Das wurde indes dem Gott zu lange. Nach Ablauf dieser Frist erhob er sich in Gestalt eines Sperbers aus dem ihm errichteten Heiligthum und flog heim nach Aegypten.

König Chufu und die Zauberer[2]. Mehrere Zaubergeschichten sind hier zu einem kleinen Novellenkranz aneinander gereiht in der später im ganzen Orient beliebten Weise. Die Märchen haben ebenfalls einen pikant lüsternen Beigeschmack. Der eine Zauberer behext ein wächsernes Krokodil,

[1] Auf einer Stele aus dem Tempel des Chonsu in Theben, jetzt in der Bibliothèque Nationale zu Paris, übersetzt von Birch und E. de Rougé (1868). Vgl. Lauth, Aus altägyptischer Zeit, IV: Der Zug des Khonsu gen Buchtan (Allgem. Zeitung, Augsburg 1875, Nr. 214), und Wiedemann, Die Religion der alten Aegypter S. 149 ff.

[2] Papyrus des Museums zu Berlin, übersetzt von A. Erman (Aegypten und ägyptisches Leben im Alterthum [Tübingen 1885] S. 498 ff.) und Ed. Meyer (Geschichte des alten Aegyptens [Berlin 1887] S. 129 ff.).

Digitized by

ſo daß es lebendig wird und einen frechen Ehebrecher zur verdienten Strafe bringt; ein anderer Zauberer thürmt mittelſt ſeiner Beſprechung das Waſſer eines Sees beliebig auf, um aus der geöffneten Tiefe ein Juwel hervorzuholen, das eine Favoritin beim Spazierenfahren verloren hat; ein dritter Zauberer, ſchon 110 Jahre alt, leiſtet noch wunderbarere Dinge zweideutigen Inhalts, wie ſie im Harem eines üppigen Pharao Beifall finden mochten.

Dagegen iſt Joppes Einnahme durch Thutii[1] eine ganz harmloſe Kriegsanekdote. Joppe iſt in feindliche Gewalt gefallen. Der Feldherr Thutii weiß den Befehlshaber der Stadt herauszulocken, indem er ſich ihm ſcheinbar unterwirft und ihm als Unterpfand das Scepter des Pharao Mencheperra Tehutimes (Thothmes III.) bringt, ihn aber mit dem Scepter zu Boden ſchlägt. Zugleich ſchmuggelt er in 400 großen Krügen ägyptiſche Krieger in die Stadt und überrumpelt ſie ſo unverſehens.

Eine merkwürdige Probe ſpäterer Erzählungskunſt (aus der ſaitiſchen Periode) iſt die Geſchichte des Satni oder Setna[2] — ein kleiner Roman, der die unheimlichen Schauer der ägyptiſchen Nekropolen in ſeltſamem Contraſt der ſittenloſen Ueppigkeit des Lebens gegenüberſtellt. Durch einen der Weiſen bei Hofe, einen ehrwürdigen Greis, hört der gelehrte und wiſſensdurſtige Prinz Satni[3] von einem Zauberbuch, das der Gott Thoth ſelbſt geſchrieben und das ſeinen Beſitzer an Zaubermacht zunächſt an die Götter reiht. Um es zu bekommen, ſucht er drei Tage und drei Nächte in der Todtenſtadt von Memphis, findet endlich das Grab, wo Noferkephtah, des Buches Eigner, begraben liegt, und ſteigt in die furchtbare Tiefe hinab. Doch es iſt hell da unten, Sonnenglanz ſtrahlt von dem göttlichen Zauberbuche aus. Obwohl in Koptos begraben, weilt bei Noferkephtah ſein Weib Ahuri und ſein Sohn Michonſu, d. h. ihr Ka, ihr Doppelgänger. Zwiſchen ihnen liegt das Buch. Satni verlangt es und droht ſogar mit Gewalt Da erhebt ſich Ahuri von ihrem Sarge und warnt ihn vor dem Buche. Es hat ihr und den Ihrigen das Glück des Erdenlebens gekoſtet:

Sie waren ſo glücklich, und ihre Ehe war eben mit dem erſten Kinde geſegnet, da kam über Noferkephtah der unſelige Drang des Wiſſens, und er hörte von dem Zauberbuch, das Thoth ſelbſt geſchrieben, und er raſtete nicht, bis er es hatte. Im Nil ruhte es (ähnlich dem Nibelungenhort) in ſiebenfachem Schrein von Eiſen, Bronze, Zimmetholz, Elfenbein, Ebenholz,

[1] Auf den erſten Seiten des Papyrus Harris Nr. 500 im Brit. Muſeum, überſetzt von Goodwin (1874) und Maſpero (1879).

[2] Papyrus des Muſeums von Bulaq (jetzt in Gizeh), herausgegeben von Mariette (Les Papyrus du Musée de Bulaq, 1871, I, 29 s.), überſetzt von Brugſch (1867), Le Page Renouf (Records of the Past, 1875, IV, 129 f.), E. Révillout (1877), Maſpero (1878), Heß (1888).

[3] Als König führte er ſpäter den Namen Ramſes III.

Digitized by

Silber und Gold, von einer gewaltigen Schlange umwunden, von andern Schlangen und Skorpionen umwimmelt. Nur durch den mächtigſten Zauber ward Noferkephtah über die Schlange Meiſter und Beſitzer des Buches. Wunderbar über alle Maßen war der Zauber des Buches. „Er bezauberte damit den Himmel, die Erde, den nächtlichen Mond, die Berge, die Gewäſſer; er verſtand die Sprache der Vögel im Himmelsraum, der Fiſche in den Gewäſſern und der Vierfüßer in den Bergen. Er ſagte eine andere Formel der Schrift, und er ſah Ra, der mit der großen Götterneunheit gen Himmel ſtieg, den aufgehenden Mond, die Sterne in ihren Geſtalten; er ſah die Ungeheuer der Tiefe, denn eine göttliche Gewalt trieb ſie hinauf an die Oberfläche der Waſſer.“ Aber was half das alles? alle Macht und Wiſſenſchaft? Als er das Buch heim gen Memphis bringen wollte, fiel ſein Kind über Bord, dann ſein Weib und zuletzt er ſelbſt mit ſamt ſeinem Buche. Alle wurden von der Tiefe verſchlungen und um das Glück dieſes Lebens betrogen. Nur das Eine erlangte er, daß ſeine Leiche mit dem Buch auf der Königsbarke ſelbſt gen Memphis gebracht und mit fürſtlichen Ehren beſtattet wurde.

Alles das vermag indes Satni nicht von ſeinem Verlangen abzubringen. Er ſpielt mit Noferkephtah Brettſpiel um das Buch und verliert bei jedem Zuge. Er verſinkt bis über die Kniee in den Boden, beim dritten Zug bis an die Hüften, beim ſechsten bis an die Ohren. Nur durch die Zauberkunſt ſeines Bruders Anhat-horerrau wird er vor völligem Verſinken gerettet, entgeht dem Grabe und bringt das Buch des Thoth mit an den Hof. Vergeblich mahnt ihn Noferkephtah, er werde es ſicher zurückbringen müſſen; vergeblich mahnt ihn ſein Vater, der König, dasſelbe den Todten zurückzugeben.

Doch jetzt, im Beſitze aller vermeintlichen Zauberweisheit, fällt Satni der gewöhnlichſten, niedrigſten Thorheit anheim — er geräth in die Schlingen der Buhlerin Thubui, der Tochter eines memphitiſchen Prieſters. Die Leidenſchaft läßt ihn jede beſſere Regung, jede Klugheit vergeſſen. Er ſündigt mit ihr — und jede Zaubermacht iſt dadurch von ihm gewichen. Jetzt, in der tiefſten, ſchmachvollſten Erniedrigung, gehorcht er endlich ſeinem Vater und bringt das Buch ſeinen Beſitzern, den Todten, zurück. Auf die flehentliche Bitte des Noferkephtah holt er auch die Leiche der Ahuri und des Kindes Michonſu auf der Königsbarke aus Koptos herbei und beſtattet ſie bei ihrem Gatten und Vater.

Die ganze Geſchichte iſt überaus feſſelnd erzählt, die Epiſode der Thubui nur zu realiſtiſch und lüſtern; das Ganze verkörpert indes eine tief ſittliche Idee, dieſelbe, welche in der Fauſtſage zu Tage tritt: daß vermeſſener Wiſſensſtolz gewöhnlich in ſittlicher Entwürdigung endet. Die unheimlichen Gräberſcenen ſind in wenigen Strichen meiſterhaft gezeichnet, und der Ernſt des Todes dämpft ernüchternd das dazwiſchen liegende frivole Weltbild.

Digitized by

Aus der Zeit der Ptolemäer endlich ſtammt die Erzählung vom „Schatze des Rhampſinit“[1], welche durch Herodot zu den Griechen und durch ſie längſt zu allen Völkern gelangt iſt. Aus dieſer wie aus frühern Perioden ſind übrigens ſchon jetzt Fragmente mehrerer andern Erzählungen bekannt; es iſt darum ſicher, daß Aegypten auf dem Gebiet der Unterhaltungsliteratur einen ziemlichen Reichthum beſeſſen haben muß.

Mit der Herrſchaft der Ptolemäer zogen griechiſche Bildung und Sitte in Aegypten ein, aber nicht jene der glänzendſten helleniſchen Zeit, ſondern erſt jene des Verfalles, dem die Gelehrſamkeit der Alexandriner nicht zu ſteuern vermochte. Das höhere Geiſtesleben der Aegypter war damals bereits in unfruchtbarer Formaliſtik erſtarrt, die Speculation in einer dunkeln, allegoriſch-mythiſchen Naturphiloſophie, die Poeſie in ebenſo geheimnißthueriſcher, feierlicher Tempelpoeſie. Was am üppigſten weiter wucherte, das waren Magie und Aberglaube, welche, obwohl von Griechen und Römern verſpottet, doch zu dem Pantheon des abſterbenden griechiſch-römiſchen Heidenthums ihren anſehnlichen Beitrag lieferten. Clemens der Alexandriner macht indes mit Recht geltend, daß der Verfall der griechiſch-römiſchen Cultur ein viel abgründlicherer war als jener der ägyptiſchen[2].

[1] *Herodot.* l. II. c. 121. [2] Cohortatio ad gentes c. 2.

Digitized by Google

Zweites Buch.

Die altchriſtlichen Literaturen des Orients und das Judenthum.

Digitized by Google

Digitized by Google

Erstes Kapitel.

Das Neue Testament.

Dreißig Jahre nachdem Kleopatra, die letzte Erbin der Ptolemäer, sich durch den Biß einer giftigen Schlange ums Leben gebracht hatte, und das uralte Reich der Pharaonen zur römischen Provinz heruntergesunken war, flüchtete eine arme Handwerkerfamilie von Palästina aus nach Aegypten. Noch weist eine fromme Legende auf Anu-Heliopolis, einst Sitz des ältesten ägyptischen Priestercollegiums, hin als auf die Stelle, wo der Welterlöser als armes Kind mit Maria und Joseph auf der Flucht vor Herodes gerastet haben soll[1]. Der Obelisk, der heute noch die Stätte bezeichnet, wurde von König Usertesen I. (etwa 2433 v. Chr.) aufgerichtet. Unter der XX. Dynastie war der Tempel von Anu der glänzendste von ganz Aegypten. Als Kambyses die Stadt besuchte, war sie jedoch schon am Niedergang, und Strabo fand sie (24 v. Chr.) bereits in Ruinen. Die Gründung von Alexandrien hatte ihr Glanz und Bedeutung entzogen.

Alle die großen Weltreiche hatten sich in dem Besitz Aegyptens abgelöst: Assyrien, Babylonien, Persien, Macedonien, Rom. Memphis und Theben mit ihrer uralten Cultur waren durch das griechisch-macedonische, dann römische Alexandrien verdrängt, von dem aus hellenische Bildung sich nach dem Abendlande wie nach dem Morgenlande verbreitete. Wie einst Moses, der Gesetzgeber des Alten Bundes, so wollte auch Christus, der Gesetzgeber des Neuen Bundes, von Aegypten aus seinen Einzug in die Welt halten. Von Alexandrien aus, wo das Griechische als κοινή zur gemeinsamen Verkehrssprache für Orient und Occident geworden, hatte er sich und seinen Sendboten durch Eroberer, Kaufleute und Gelehrte gleichsam die Wege vorbereiten lassen.

Er selbst beschränkte nach ewigem Rathschluß seine Lehrthätigkeit auf das kleine Palästina. Seinen Aposteln blieb es überlassen, die Lehren, die er ihnen in der aramäischen Sprache seiner Heimat mitgetheilt[1], hinaus in

[1] *E. A. Wallis Budge*, The Nile (London 1890) p. 131. 132.

[2] A. Meyer, Jesu Muttersprache. Das galiläische Aramäisch in seiner Bedeutung für die Reden Jesu ꝛc. Freiburg 1896.

Digitized by

alle Welt zu tragen, und soweit erforderlich, in jener Sprache aufzuzeichnen, welche damals über das gesamte Römerreich verbreitet und über dessen Grenzen hinaus bekannt war, in der griechischen.

Es war nicht die feine attische Sprache der großen Dichter und Prosaiker Athens, sondern die griechische Volkssprache, wie sie durch die Eroberungszüge Alexanders des Großen und die Kriege der Diadochen und der Römer mit dem ganzen Orient in Verbindung gekommen war, Elemente aus den verschiedenen griechischen Dialekten, aus dem Persischen, Aegyptischen, Lateinischen wie aus den semitischen Sprachen in sich aufgenommen, sich auch in Form und Wortgebrauch freier entwickelt hatte [1].

In dieser Umgangssprache wurden, das Evangelium des hl. Matthäus abgerechnet, sämtliche Bücher des Neuen Testamentes niedergeschrieben; auch der hebräische Text des Matthäusevangeliums [2] wurde bald durch eine griechische Uebersetzung verdrängt. So gehört denn die Urkunde des Neuen Bundes, das wichtigste und segensvollste Schriftwerk der ganzen Menschheit, sprachlich dem Abendlande an, sachlich jedoch, als frohe Botschaft an die gesamte Menschheit, ebensogut dem Morgenlande. Mit der gnadenreichsten göttlichen Offenbarung erhielten die Völker des Abend- und Morgenlandes zugleich eine neue Grundlage ihres gesamten Geisteslebens, auch ihrer Bildung und Literatur.

Wie die mündliche Predigt des Evangeliums, so traten auch die Schriften der Apostel und Evangelisten mit unbeschreiblicher Einfalt und Anspruchslosigkeit an ihre Hörer und Leser heran. Keine künstliche oder künstlerische Mühewaltung ist sichtbar, keine Absicht, gefallen oder gar schillern zu wollen. Bei den drei Synoptikern wechselt die einfachste Erzählung mit ungesuchtem Lehrvortrag; auch die eingestreuten Bilder, Vergleiche, Parabeln sind von schlichtester Art [3]. Der Inhalt ist alles. Johannes nimmt einen höhern Flug, aber er liegt nicht in Bild und Ausdruck, sondern in den Ge-

[1] *R. Cornely*, Introd. generalis in U. T. libros sacros. 2. ed. (Parisiis 1894) p. 298 sq.

[2] Ob der Urtext des Matthäusevangeliums hebräisch oder aramäisch war, ist strittig. Vgl. Kaulen, Einleitung in die Heilige Schrift (2. Aufl., Freiburg i. Br. 1884) S. 389.

[3] Schon in dieser Einfalt der Sprache und Darstellung liegt ein Schimmer des Göttlichen. Menschliche Autoren hätten sich schwer entschließen können, auf jede gelehrte Ostentation zu verzichten. Bei den ältesten Kirchenschriftstellern, wie bei Barnabas (c. 10), bei Clemens von Rom (1 Cor. 25), finden sich aus dem gelehrten Wissen jener Zeit z. B. Thierfabeln, die sich später als unhaltbar erwiesen und nun das Gegentheil von dem bewirken, was der Schriftsteller beabsichtigte. Die Evangelien verzichten auf alles das, knüpfen ihre Lehre an das Alltägliche und Gewöhnliche und haben so für alle Zeiten ihre Frische bewahrt und ihre Ueberlegenheit über irdische Gelehrsamkeit durch das Verschmähen derselben bekundet.

Digitized by Google

danken, in der Sache. In der Apoſtelgeſchichte waltet wieder der einfachſte Erzählungston. Paulus ſelbſt verzichtet in ſeinen Briefen ausdrücklich auf allen künſtlichen Redeprunk, und wenn ſeine Ausführungen auch einen ſcharfen Denker, einen wohlgeſchulten Geſetzeslehrer, einen hinreißenden Redner verrathen, ſo liegt ſeine Hauptkraft doch nicht in dieſen Eigenſchaften, ſondern in einer Gewalt der Ueberzeugung, die in tieferem Grunde wurzelt. Die majeſtätiſche Bilderpracht der altteſtamentlichen Propheten finden wir nur in der Apokalypſe wieder. Dennoch hat kein Buch je ſolche Triumphe über den Menſchengeiſt gefeiert wie dieſe anſpruchsloſen Schriften. Sie haben, im Verein mit der mündlichen Predigt des Evangeliums, das Antlitz der Erde erneuert, eine neue, beſſere Menſchheit herangezogen.

Das Geheimniß ihrer wunderbaren Kraft lag in Gott ſelbſt. Statt der polytheiſtiſchen oder pantheiſtiſchen Wahngebilde, welche bis dahin den Geiſt des Menſchen genarrt, ihn bald in unbändigem idealiſtiſchen Stolze über ſich ſelbſt erhoben, bald in materialiſtiſchem Sinnentaumel unter das Thier herabgewürdigt, brachten ſie ſichere, unfehlbare Kunde, daß Gott ſelbſt in grenzenloſer Liebe zu dem gefallenen Menſchen herabgeſtiegen ſei, um ihn mit dem Blute eines Gottmenſchen zu erlöſen und um ihm im Leben eines Gottmenſchen den ſicherſten Weg zu ewiger Glückſeligkeit vorzuzeichnen.

„Im Anfange war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dieſes war im Anfange bei Gott. Alles iſt durch dasſelbe geworden, und ohne dasſelbe iſt nichts geworden, was geworden iſt. In ihm war Leben, und das Leben war das Licht der Menſchen. Und das Licht leuchtete in der Finſterniß, und die Finſterniß erfaßte es nicht. Es erſchien ein Menſch, geſandt von Gott, und ſein Name war Johannes. Dieſer kam zum Zeugniſſe, daß er Zeugniß gäbe von dem Lichte, damit alle glaubten durch ihn. Nicht war er das Licht, ſondern Zeugniß geben ſollte er von dem Lichte. Es war das wahre Licht, welches erleuchtet jeden Menſchen, welcher kommt in die Welt. In der Welt war es, und die Welt iſt durch ſelbes geworden, und die Welt hat ihn nicht erkannt. In ſein Eigenthum kam er, und die Seinigen nahmen ihn nicht auf. Wie viele aber ihn aufnahmen, er gab ihnen Macht, Gottes Kinder zu werden, die da glauben an ſeinen Namen, welche nicht aus dem Geblüte, und nicht aus Fleiſcheswillen und nicht aus Manneswillen, ſondern aus Gott geboren worden ſind. Und das Wort iſt Fleiſch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir haben geſehen ſeine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des Eingeborenen von dem Vater, voll Gnade und Wahrheit.“ [1]

Die Menſchwerdung, das irdiſche Leben, die Lehre, das Leiden, der Kreuzestod und die Auferſtehung des eingeborenen Gottesſohnes bilden den unerſchöpflichen Inhalt der vier Evangelien. Als mündliche Zeugen ſeines Lebens wie ſeiner Lehre wählte ſich der Herr außer den erſten Zwölfboten, dem hl. Matthias und dem hl. Paulus noch eine ganze Schar von Jüngern aus; als ſeine Geſchichtſchreiber erkor er ſich vier: Matthäus oder Levi, den

[1] Joh. 1, 1—14.

Digitized by Google

Zöllner, den er einst von seiner Zollstätte am See Genesareth zu seiner Nachfolge berufen hatte; Marcus, den spätern vertrauten Begleiter des Apostelfürsten Petrus; Lucas, den griechisch gebildeten Arzt aus Antiochien, den treuen Gefährten des Weltapostels Paulus auf dessen weiten Reisen durch Kleinasien, Hellas und nach Rom; den jungfräulichen Johannes endlich, den einstigen Fischer am See Genesareth, seinen Lieblingsjünger, der beim letzten Abendmahle an seiner Brust ruhte und bei seinem Tode unterm Kreuze stand, dem er sterbend seine Mutter anempfohlen. Vier völlig selbständige und verschieden geartete Zeugen sollten die frohe Botschaft aufzeichnen, um durch die Uebereinstimmung ihres Zeugnisses in allen wesentlichen Punkten keinen Zweifel über deren Wahrheit übrig zu lassen, um sie durch die Verschiedenheit der Form den Juden wie den Heiden, den Gelehrten wie den Ungelehrten, Menschen der verschiedensten Fassungskraft und des verschiedensten Charakters zugänglicher zu machen. In den vier Bildern zeigt sich dasselbe Porträt in wunderbarer Gleichheit und doch in verschiedener, neuer Beleuchtung; sie verschmelzen nicht zu einer todten Mosaik, sondern zu einer lebendigen Gestalt, die ein und derselbe Geist belebt.

Der hl. Matthäus schrieb für seine Landsleute, die Juden von Palästina, welche, irregeführt von ihren Schriftgelehrten und Pharisäern, bethört von Stolz und Sinnenlust, betrogen von einer falschen Messiasidee und Messiashoffnung, den Erlöser während seines sterblichen Lebens nicht erkannt, wohl sogar eingestimmt hatten in den frevlerischen Ruf: „Kreuzige ihn! Kreuzige ihn!“ Aus ihren eigenen Gesetzesrollen führt ihnen deshalb der Evangelist das Geschlechtsregister des Messias vor, von Abraham, dem Stammvater des auserwählten Volkes, durch alle Träger der Verheißung bis auf „Joseph, den Mann Mariens, von welcher geboren wurde Jesus, der genannt wird Christus“. Schon die Huldigung der Weisen bezeugt, daß der längst erwartete König, das Heil der Völker, erschienen: die Angst des Herodes, die Aufregung Jerusalems, die Angabe der Schriftgelehrten weisen mit unverkennbarer Deutlichkeit darauf hin, daß alle die Ankunft des Messias nahe glaubten, und die Schriftgelehrten bezeichneten selbst den Ort, wo die Weisen den Weltheiland finden und anbeten sollten. So schildert Matthäus weiter, Zug um Zug, im Leben des Erlösers den von den Propheten verheißenen, in den Vorbildern des Alten Bundes angedeuteten, von allen ersehnten Messias. Er sammelt in kurzen aber vielsagenden Erinnerungen Gesetz, Prophetien und Glauben des Alten Bundes um den wirklich erschienenen Messias und schließt damit weihevoll Israels Geschichte ab, die sich in Christus zur Weltgeschichte erweitert.

Das Evangelium ist vorwiegend sachlich angeordnet. Matthäus gibt zunächst in der Bergpredigt (Kap. 5—7) einen Gesamtüberblick über Christi Lehre, bestätigt durch Wunder seine Sendung (8—9), weist ihn dann als Gründer

Digitized by Google

des meſſianiſchen Reiches nach (9—13), erzählt die Heranbildung der Apoſtel (14—20), den Kampf Jeſu mit den Phariſäern (21—23) und endlich das Leiden und die Auferſtehung des Herrn (24—28)[1].

Das Evangelium des hl. Marcus iſt kürzer, ſummariſcher, aber im Wortlaut oft ſo mit jenem des hl. Matthäus zuſammenſtimmend, daß der hl. Auguſtinus u. a. einen Auszug aus dem Matthäusevangelium darin erkennen zu müſſen glaubten[2]. Auch wenn dem ſo wäre, hat die Schrift doch ihren ſelbſtändigen und eigenartigen Charakter erhalten, indem der bibliſch-dogmatiſche Nachweis, daß in Chriſtus der verheißene Meſſias erſchienen ſei, hier faſt ganz zurücktritt und der Evangeliſt ſich begnügt, das Leben des Erlöſers ſchlicht nach deſſen Hauptereigniſſen zu erzählen. Marcus bringt weniger Thatſachen, führt ſie aber meiſt mit überaus anſchaulichen, lebendigen Zügen etwas weiter aus. In dem gedrängtern Lebensbild leuchtet neben der Herzensgüte, Milde und Barmherzigkeit Chriſti vor allem ſeine Gottheit hervor, die ſich in ſeinen vielen und großen Wundern bethätigt und zugleich ſeine Lehre als eine göttliche ausweiſt[3]. Einzelheiten, die vorwiegend den hl. Petrus betreffen und die zum Theil unmittelbar nur von ihm herrühren konnten, erinnern daran, daß dieſes Evangelium unter dem Einfluß des Apoſtelfürſten zu ſtande kam. Und ſo bezeugt es denn auch die alte Ueberlieferung (durch Clemens von Alexandrien verbürgt[4]), daß Marcus ſein Evangelium, auf Bitten der römiſchen Chriſtengemeinde, noch zu Lebzeiten des hl. Petrus nach deſſen Lehrvorträgen und unter deſſen Augen abgefaßt habe.

Während das Evangelium des hl. Matthäus einen ausgeſprochen katechetiſchen Charakter hat, tritt der hl. Lucas gleich am Anfang des ſeinigen mehr als eigentlicher Hiſtoriker auf. Weil einmal viele ſchon Hand angelegt, um die zeitgeſchichtlichen Ereigniſſe in eine geordnete Darſtellung zu bringen, beſchloß auch er, gemäß der Ueberlieferung der älteſten „Augenzeugen" und „Diener des Wortes" alles nach genauer Prüfung zu beſchreiben, um dem Theophilus, an den er ſich zunächſt wendet, die Zuverläſſigkeit des ihm zu theil gewordenen Unterrichts zu verbürgen. Demgemäß iſt ſein Evangelium das ausführlichſte, thatſachenreichſte von allen und zugleich chronologiſch geordnet wie ein klarer, actenmäßiger Bericht[5]. Dieſer Bericht iſt aber kein

---

[1] *I. Knabenbauer*, Commentarius in quatuor s. evang. I. 1: S. Matth. (Parisiis 1893) p. 12 sq.

[2] *S. Augustin.*, De cons. evang. I, 2 (*Migne*, Patr. lat. XXXIV, 1011).

[3] Aberle (Einleitung S. 46) nennt das Marcusevangelium darum mit Recht „das Evangelium der Wunderthaten des Herrn". Vgl. *Cornely*, Introd. spec. in libr. Novi Test. (Parisiis 1886) p. 107.

[4] Bei *Euseb.*, Hist. Eccl. VI, 14 (*Migne*, Patr. gr. XX, 552).

[5] *Cornely*, Introd. spec. in libr. Nov. Test. p. 149 sq.

Digitized by Google

magerer und dürrer, sondern von sprechendster Anschaulichkeit und Lebendigkeit. Keiner der andern Evangelisten hat die Geheimnisse der Kindheit Jesu mit solcher Innigkeit und Lieblichkeit erzählt. Die wunderbare Geburt des Vorläufers, der Engelsgruß an Maria, der Besuch Marias bei Elisabeth, die Geburt Christi im Stalle zu Bethlehem, die Anbetung der Hirten, die Darstellung Jesu im Tempel, das Zurückbleiben des Jesusknaben bei der Wallfahrt nach Jerusalem und das verborgene Leben zu Nazareth — kurz, fast der ganze Cyklus der freudenreichen Weihnachtsgeheimnisse stammt vom hl. Lucas her. Alle Weihnachtspoesie und zum größten Theil auch die Marienpoesie der spätern christlichen Völker hat ihre Quelle in seinem Evangelium, und zwar nicht nur der geschichtliche und dogmatische Gehalt, sondern auch der zarte poetische Duft, die kindliche Frömmigkeit, die Engelsfreude, welche wie ein unvergänglicher Jugendfrühling von diesen Geheimnissen ausstrahlt. Wie wahre Geschichte und wahre Poesie auch sonst Hand in Hand gehen, so hat uns der Evangelist der Kindheit Jesu auch die drei ersten christlichen Dichtungen aufbewahrt: das Benedictus des Priesters Zacharias, das Nunc dimittis des greisen Simeon und das Magnificat der jungfräulichen Gottesmutter[1].

Das Evangelium des hl. Lucas wäre schon aus diesem Grunde den fruchtbarsten und segensvollsten Erscheinungen der Weltliteratur beizuzählen; ja, wenn alle andere Poesie verdorren oder verwelken sollte, so würde das Gloria in excelsis der Christnacht den besten Theil derselben wieder neu aufblühen lassen. Auch die übrigen Theile seines Evangeliums sind aber an poetischer Schönheit reich. Von Parabeln hat er allein jene vom guten Samaritan, vom verlorenen Sohn, vom ungerechten Verwalter, vom armen Lazarus, vom Pharisäer und Zöllner, von der verlorenen und wiedergefundenen Drachme. Der Passionsgeschichte hat er neben andern gewichtigen Zügen drei der ergreifendsten Worte des sterbenden Erlösers hinzugefügt, die im Leben der Kirche wie in der christlichen Dichtung einen nie versiegenden Widerhall gefunden haben: das Gebet des Erlösers für seine Kreuziger, das Gespräch am Kreuze mit dem reuigen Schächer und das letzte Gebet des sterbenden Heilandes: „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist!" — Lucas ist auch der einzige, der die Verspottung Christi durch Herodes erzählt, die liebliche Erscheinung des Auferstandenen zu Emmaus ausführlich mittheilt und den Abschied Christi von dieser Erde am eingehendsten schildert, als ob er selbst die goldenen Wolken geschaut, welche den glorreichen Welterlöser den Blicken seiner Jünger entzogen.

[1] Man kann ziemlich sicher annehmen, daß er sie bereits in aramäischer Niederschrift vor sich hatte. Cantica: Magnificat, Benedictus, conscripta fuisse aramaice certum videtur (*I. Knabenbauer*, Commentarius in quatuor s. evang. III: Lucas [Parisiis 1896] p. 12).

Digitized by Google

Gleichſam weiter empor noch, in das lichterfüllte, uferloſe Meer des Göttlichen, erhob ſich mit kühnem Adlerfluge der hl. Johannes. Sein Evangelium, nach dem hl. Hieronymus „auf Bitte der Biſchöfe und Gemeinden Kleinaſiens“ niedergeſchrieben, iſt durch ſeine Erhabenheit und Anmuth die Krone der drei übrigen[1]. Als Ort der Niederſchrift nennt der hl. Irenäus Epheſus, wo die Predigt des Evangeliums damals ſchon von der jüdiſch-gnoſtiſchen Secte des Cerinthus gehemmt und durchkreuzt wurde. Den ſtolzen Träumereien jüdiſch-griechiſcher Logoslehre und orientaliſchen Geiſterglaubens trat als providentieller Kämpfer derjenige entgegen, den nicht ein ſterblicher Denker, ſondern der menſchgewordene Logos, der Eingeborene des Vaters, zu ſeinem Vertrauten erwählt und am tiefſten in die Geheimniſſe Gottes hatte eindringen laſſen. Der Kampf ward aber nicht in polemiſcher Weiſe geführt, ſondern mittelbar und rein ſachlich, indem der Evangeliſt den Wahngebilden der hochmüthigen Irrlehrer einfach, klar, beſtimmt die großen Wahrheiten gegenüberſtellte, die er ſelbſt im Verkehr mit ſeinem göttlichen Lehrmeiſter erfahren hatte, innerhalb der Grenzen, die menſchlichem Erkennen hienieden geſteckt ſind. Nach kurzem Blick in die ewige Herrlichkeit des Logos kehrt der Evangeliſt mit dem Menſchgewordenen auf dieſe Erde zurück, um den Menſchen von ſeinem ſichtbaren Walten und Wirken hienieden zu erzählen. Er ſetzt dabei die Berichte der andern Evangeliſten ſchon voraus und ergänzt ſie mit Einzelheiten, in die er genauer eingeweiht war. Sein Hauptzweck iſt dabei der Erweis der Gottheit Chriſti[2]. Da iſt aber kein Schweben in

[1] Ueber das Johannesevangelium ſagt Origenes (Comment. in Ioannem tom. 1, § 8. *Migne*, Patr. gr. XIV, 32), kein anderer Evangeliſt habe ſo klar Chriſti Gottheit geoffenbart als Johannes, bei dem die Worte ſich finden: Ich bin das Licht der Welt; ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; ich bin die Auferſtehung. „... Und kühn darf man ſagen, die Erſtlinge der Heiligen Schrift ſeien die Evangelien, die Erſtlingsgabe aber unter den Evangelien das des Johannes. In deſſen Sinn kann niemand eindringen, der nicht an der Bruſt Jeſu geruht hat und der nicht von Jeſus Maria erhalten hat, daß ſie auch ſeine Mutter werde.“ — Aehnlich *Ambrosius*, Institutio virg. c. 7, § 50: Non miror, prae ceteris [evangelistis] locutum esse mysteria, cui praesto erat aula caelestium sacramentorum [i. e. Maria].

[2] Hiermit iſt aber nicht weniger als bei Matthäus der Nachweis verbunden, „daß Jeſus iſt der Chriſtus“, d. h. der verheißene Meſſias (20, 31). „Johannes iſt von Anfang ſeines Evangeliums darauf ausgegangen, durch Sach- und Wort-Parallelismus, wie er oft frappanter kaum gedacht werden könnte, plaſtiſch zu zeigen, daß der Meſſias, wie die Propheten ihn geſchildert, in Jeſus realiſirt ſei. Jene verkünden den Meſſias und ſeine Zeit unter dem Bilde der Ströme erfriſchenden Waſſers, des Lichtes, des Hirten u. ſ. f.; der Evangeliſt zeigt, wie Jeſus in Wort und That all dieſes ſeinem Volke ſei; die im Alten Teſtament zerſtreuten Strahlen des Meſſias werden ſozuſagen von Johannes geſammelt oder beſſer in ihrer Vereinigung auf Jeſus nachgewieſen.“ J. Knabenbauer über *I. Corluy* S. J., Commentarius in Evangelium S. Ioannis. Gandavi 1878. Stimmen aus Maria-Laach XV (1878), 534.

Digitized by Google

quietistischer, unfruchtbarer Theosophie. Das nächtliche Gespräch des Heilandes mit Nikodemus wie die lange Unterhaltung mit der Samariterin am Jakobsbrunnen sind für jeden Christen verständlich. Der Heiland offenbart darin eine Liebe und Herzensgüte, die schon rein menschlich betrachtet jeden gewinnen muß. Es sind Scenen von unvergleichlicher Schönheit und Anmuth. Nicht weniger erhaben und ergreifend zugleich ist die Auferweckung des Lazarus erzählt, wo Christus als theilnehmender Freund um den Dahingeschiedenen weint, ehe er als Gottgesandter, zur Bestätigung seiner göttlichen Natur, ihn aus dem Moder der Verwesung ins Leben zurückruft. Nur von Johannes vernehmen wir, wie der Erlöser am Kreuz ihm sterbend seine Mutter anempfahl und wie er nach seinem Tode noch seine Seite durch den Speer eröffnen ließ, wie der Auferstandene sich durch den bloßen Klang seiner Stimme der trauernden Maria Magdalena zu erkennen gab und wie er Petrus zur Sühne für die dreimalige Verläugnung nur ein dreifaches Geständniß seiner Liebe abverlangte, um ihm dann als seinem Nachfolger und Stellvertreter die Kirche zu übergeben. Wie man Lucas den Evangelisten des Jesuskindes und der Madonna nennen dürfte, so ist Johannes derjenige des Herzens Jesu, und sein Bericht ist deshalb ein nicht weniger fruchtbarer Quell religiöser und mystischer Dichtung geworden.

Beiden Evangelisten war indes noch eine andere Aufgabe vorbehalten. Lucas ward der Geschichtschreiber der jungen christlichen Kirche, Johannes ihr Prophet.

Die Apostelgeschichte führt sich als Fortsetzung des Lucasevangeliums ein, wiederholt noch einmal eingehender die Erzählung der Himmelfahrt des Herrn und geht dann zur Vorbereitung des Pfingsttages und zur Wahl des Apostels Matthias über. Darauf folgen die Wunder des Pfingstfestes, die ersten Massenbekehrungen, die ersten Stürme und Verfolgungen gegen die junge Kirche, das Martyrium des hl. Stephanus, die Bekehrung des Saulus, die Vision des Apostelfürsten über die Aufnahme der Heiden, das Aufblühen des Christenthums zu Antiochien, wo die Jünger zuerst den Namen Christen erhielten, die Einkerkerung und Befreiung des Petrus, die ersten Missionsreisen des Barnabas und Paulus, das Apostelconcil. Bis dahin bleibt Jerusalem der Mittelpunkt der Erzählung; Petrus tritt als Haupt der Apostel deutlich in den Vordergrund. Nachdem sich aber die Organisation der Kirche in Jerusalem selbst und bereits in weitem Umkreis über die Grenzen Palästinas hinaus vollzogen, verändert sich die Scene. Der Völkerapostel wird die Hauptperson, seine Missionsthätigkeit zur Hauptsache und einigermaßen die Welt zum Schauplatz. Paulus pflanzt das Kreuz hin durch ganz Kleinasien, in Macedonien, von wo aus einst Alexander die Welt erobert, in Athen, von wo aus einst die höchste geistige Bildung des Alterthums ausgegangen, und endlich, als Gefangener, in Rom, das jetzt noch die Welt

Digitized by

beherrſchte. Hier endigt die Erzählung. Die erſte Periode der Kirchengeſchichte iſt abgeſchloſſen. Das Chriſtenthum iſt Weltreligion geworden. Es gibt wenige Geſchichtsbücher, die auf ſo engem Raum ſo vieles bieten, wie dieſe 28 Kapitel, mit ſo ſcharf umriſſener Charakteriſtik der Thatſachen wie der Perſonen, mit ſo einfacher, leicht faßlicher Gruppirung, mit ſo viel Leben und Geiſt in wenig treffenden Worten. Verſtand und Gemüth ſtehen in ſchönſter Harmonie, und die vollendetſten Epen können kaum feſſelnder wirken als dieſe ſchlichte Erzählung, die ſich unauslöſchlich dem Geiſte einprägt [1].

An die Apoſtelgeſchichte reihen ſich, theilweiſe als Ergänzung und Fortſetzung, theilweiſe als etwas völlig Neues und Selbſtändiges, die Apoſtelbriefe. Obwohl ſie ſich nach Inhalt und Form als dogmatiſche und moraliſche Lehrſchriften darbieten, bergen doch auch ſie einen reichen Schatz von Poeſie. Wir lernen hier die erſten Gründer und Verbreiter der chriſtlichen Kirche näher kennen. Wir treten mit ihnen in perſönlichen Verkehr, mit Petrus, dem erſten Papſte, mit Paulus, dem größten und herrlichſten aller Glaubensboten, mit Johannes, dem Lieblinge des Herrn und dem Apoſtel der Liebe. Es ſind Geſtalten voll individueller Eigenart, voll Erhabenheit und Größe — typiſche Idealgeſtalten für die weitere Entwicklung der Kirche. Die chriſtliche Kunſt iſt nicht müde geworden, ſich mit ihnen zu beſchäftigen, und hat den Gegenſtand nicht erſchöpft. Was ſie uns lehren über die Schöpfung und die übernatürliche Erhöhung des Menſchen, über den Fall des erſten Menſchen und die Erbſünde, über die Heilsökonomie des Alten Bundes, über die Dreifaltigkeit in Gott, über den Rathſchluß der Erlöſung und Menſchwerdung, über das blutige Opfer am Kreuze und deſſen unblutige Erneuerung auf dem Altare, über die Nothwendigkeit und das Walten der Gnade, über die Gegenwart Chriſti in den Geſtalten von Brod und Wein, über ſeinen Genuß als Speiſe im allerheiligſten Altarsſacrament, über Taufe, Buße, letzte Oelung, Tod und Gericht, Auferſtehung, Hölle und Himmel, — das iſt eine Welt voll Wahrheit, Einheit, Schönheit, die dem geiſtigen Auge alle Myſterien des Alterthums, alle Syſteme der Philoſophie erblaſſen läßt. Hier erſt erlangt die typiſche Bilderwelt des Alten Bundes ihre volle Erklärung: über die Jahrtauſende der Vergangenheit erſtrahlt der Sonnenglanz eines ewigen göttlichen Rathſchluſſes des Heiles. In dieſem Lichte erlangt auch die natürliche Weltordnung eine neue Schönheit und wunderbare Vollendung.

[1] Auf die neuern Vermuthungen und Controverſen, ob der hl. Lucas die Apoſtelgeſchichte in doppelter Textausgabe der Kirche mitgetheilt habe, von welchen die erſte nur in dem berühmten Cambridger Codex (Codex D oder Bezae) erhalten ſei, brauchen wir hier nicht einzugehen. Vgl. *Fr. Blass*, Acta Apostolorum. Gottingae 1895. Derſ., Acta Apostolorum sive Lucae ad Theophilum liber alter, secundum formam quae videtur Romanam. Lipsiae 1896.

Digitized by Google

Die Apostelbriefe, besonders jene des hl. Paulus, ziehen aus dem in den Evangelien gebotenen Stoff, wie z. B. aus der Thatsache des Leidens Christi, die dogmatischen Folgerungen und bezeichnen so die erste Entwicklung der christlichen Theologie.

Das dunkle Räthsel des Leidens erklärt sich aus jenem der Sünde und Schuld, die Sünde aus dem Mißbrauch der menschlichen Freiheit; dieser selbst aber wird jetzt durch das Leiden ein Heilmittel und durch das Kreuz das Wiedergewinnen des verlorenen Paradieses eröffnet, indem Gott selbst zur Sühne für den Menschen Mensch wird, leidet und stirbt. Auf der Lehre vom Kreuze aber wird eine neue Gesellschaftsordnung gegründet, die, auf den Pfeilern des ewigen Gesetzes ruhend, Familie, Staat und Kirche mit übernatürlichen Kräften belebt und durchdringt und, hinüberreichend ins Jenseits, die Seligen des Himmels mit ihren kämpfenden Brüdern auf Erden verbindet. Doch es ist nicht möglich, die christliche Ideenwelt der Apostelbriefe in einigen Sätzen auch nur flüchtig anzudeuten.

Neben den lichtvollen Darlegungen und einschneidenden Beweisführungen, in welchen uns diese Ideenwelt vor Augen geführt wird, enthalten diese Briefe aber auch nicht selten begeistert zündende Affecte und andere Stellen von hoher poetischer Kraft, aus welchen die Liturgie wie die geistliche Beredsamkeit fort und fort ihre schönsten Perlen schöpfte. Die Schilderung, welche Paulus z. B. im ersten Korintherbrief (13, 1—13) von der übernatürlichen Liebe entwirft, liest sich wie ein Gedicht; die Lobsprüche auf Christus im Kolosserbrief (1, 12—26) und im Philipperbrief (2, 6—11) sind Hymnen von wunderbarer Erhabenheit. Viele Ausdrücke seiner Liebe zum Erlöser und den Erlösten athmen den höchsten lyrischen Schwung. Am meisten nähert sich aber, in Gedankenflug und Ausdruck, der Hebräerbrief den großartigsten Stellen der Propheten und des Johannesevangeliums [1].

[1] Ueber die hellenische Bildung und literarische Bedeutsamkeit des hl. Paulus spricht E. Curtius sich in folgender Weise aus: „Paulus hat das Griechische nicht erlernt wie ein Missionär die Sprache der Eingeborenen, um sich ihnen nothdürftig verständlich zu machen. Paulus hat die Sprache überhaupt nicht zu Missionszwecken erlernt, sondern er ist in derselben aufgewachsen. Man hat vor Zeiten kilikische Provinzialismen bei ihm nachweisen wollen, aber nicht die Landschaft, sondern die Vaterstadt war die Wiege seiner Bildung. Tarsos war nächst Alexandreia der angesehenste Sitz der Wissenschaft. Tarsos hatte den Vorzug, daß es eine alte Stadt war, an der Grenze von Syrien und Kleinasien, an Meer und Strom gelegen, ein uralter Brennpunkt orientalischer und occidentalischer Civilisation. Es war keine gemachte Stadt wie Alexandreia, wo in Hof- und Staatsinstituten die Wissenschaft künstlich gepflegt wurde, sondern der Hellenismus wurde von der einheimischen Bevölkerung aufgenommen; es war kein Sammelplatz, wo die verschiedenen Bestandtheile der herangezogenen Bevölkerung fremd nebeneinander verharrten. Strabo hebt ausdrücklich hervor, daß die vielen berühmten Tarsier aus allen Zweigen der Wissenschaft und Kunst einheimische Männer waren. Tarsos war das Athen von Klein-

Digitized by Google

In der Apokalypſe des hl. Johannes tritt endlich noch einmal eine wirkliche Prophetie an uns heran — die erhabenſte von allen. In der Form ſchließt ſie ſich an die Apoſtelbriefe an — als ein Sendſchreiben des Apoſtels an die ſieben Kirchen Aſiens: Epheſus, Smyrna, Pergamus, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodicea. Schon der eröffnende Gruß ſchlägt indes die erhabenſten, weihevollſten Accorde an, und nachdem der Apoſtel in wenig Worten die Thatſache der ihm auf Patmos gewordenen Offenbarung berichtet, geht er bald zur Mittheilung deſſen über, was er in wunderbarer Viſion geſehen und gehört hat.

Den erſten, kürzern Theil bilden Mahnungen aus dem Munde Chriſti ſelbſt an die einzelnen der ſieben Kirchen, um ſie aus ihrer Lauheit und Fahrläſſigkeit aufzurütteln und zu ſtandhaftem Kampf wider Irrthum und Lüge zu ermuntern, um ihre Selbſtgefälligkeit und Unentſchiedenheit zu tadeln und ſie in ihren Leiden und Bedrängniſſen zu tröſten. Dann erweitert ſich der Schauplatz der Viſion zum allgemeinen Weltbilde. Vom Throne Gottes, deſſen Herrlichkeit in majeſtätiſchen Zügen geſchildert wird, ſchweift der Blick über die ganze Erde mit ihren verſchiedenen Zeitaltern hin bis hinab in den Abgrund, aus dem die Mächte der Finſterniß emporſteigen, ſowohl zum Kampfe gegen das Reich Gottes auf Erden als zur Züchtigung derer, die demſelben widerſtehen. Die Bilder ſind überaus dunkel und räthſelhaft. Zeit und Raum verſchwinden gewiſſermaßen im Angeſichte der Ewigkeit. Nur die Eröffnung der ſieben Siegel der bis dahin verſchloſſenen Bücher und der Schall der ſieben Poſaunen theilt die Geſamtviſion in ſymboliſche Perioden, über deren Bedeutung jedoch die ehrwürdigſten und gelehrteſten Schrifterklärer ſeit den Zeiten der Väter zu keinem einheitlichen und ſichern Ergebniß gelangt ſind.

Die einen beziehen die geheimnißvollen Weisſagungen auf die Kämpfe, Prüfungen und Siege der erſten chriſtlichen Jahrhunderte; andere ſehen in den

aſien. Eine allgemeine Lernbegierde beſeelte die Bürgerſchaft, wie es der Geograph mit ſo warmen Worten anerkennt, und diente dazu, ihre verſchiedenen Beſtandtheile harmoniſch zu verſchmelzen. So hat ſich auch die jüdiſche Bevölkerung, welche an dem großen Weltmarkt natürlich zahlreich vorhanden war, hier am leichteſten helleniſiren können. . . In dieſer Atmoſphäre iſt der Apoſtel aufgewachſen. . . Wir finden bei ihm eine lebensvolle Abwechslung des Redetons und eine Fülle des Wortvorraths, wie ſie bei einer abſichtlich erlernten Sprache nicht leicht erreicht wird. Er wendet auch ſeltene Wörter an, welche dem täglichen Gebrauch fern liegen mußten, und zeigt den feinſten Sinn im Gebrauch der Verbalformen. Er weiß die zarteſten Saiten der Empfindung anzuregen und iſt ſtark in dialektiſcher Gedankenführung, ſowie in ſchneidiger Debatte für und wider, wie ſie in der Gerichtsrede erlernt wurde. Ihm ſtehen dichteriſche Bilder zu Gebote, wie ſie einem Pindar und Aeſchylus zuſtehen. . .“ Sitzungsberichte der k. preuß. Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin 1893 S. 934 f.

Digitized by Google

ſieben Theilen der Viſion ebenſoviele Epochen der geſamten Kirchengeſchichte ſymboliſirt; wieder andere halten dafür, daß uns in der Offenbarung des Johannes nur der letzte Kampf des Reiches Gottes und der Abſchluß der Weltgeſchichte verkündet ſei. Alle ſtimmen indes darin überein, daß die wunderbare Schrift, trotz ihrer Räthſel, für alle Zeiten eine unerſchöpfliche Quelle der Belehrung und des Troſtes enthalte.

Soweit ſich für geſchaffene Augen die Herrlichkeit und Glorie des lebendigen Gottes zeichnen läßt, iſt ſie in den majeſtätiſchen Bildern dieſes Buches mit unmißdeutbarer Klarheit gezeichnet[1]. Ebenſo grandios tritt uns die Verherrlichung vor Augen, die ſich Chriſtus durch ſein Leiden und ſeinen Kreuzestod im Himmel erworben. Nicht minder deutlich erkennbar ſind im allegoriſchen Bilde die Kirche, ſeine Braut, die er ſich mit ſeinem Herzblute erkauft, die Mächte der Finſterniß, die ſie bis zum Weltenende bekämpfen werden, der Triumph, der ihr trotz aller Stürme und Verfolgungen geſichert iſt, die Vollendung des geſamten Weltplanes in dem Triumphe, den ſie durch Chriſtus und Chriſtus in ihr, Gott ſelbſt im endlichen Abſchluß des Erlöſungswerkes feiern wird. Auch das ſchlichteſte Kind wird in der Gottesſtadt am Schluſſe die Kirche nicht verkennen, deren Mitglied es durch die Taufe geworden iſt; auch ein Dante hat vom Himmel nichts Schöneres zu ſagen gewußt als der Seher von Patmos in ſeiner Apokalypſe:

Und die Stadt benöthigt nicht der Sonne und nicht des Mondes, daß ſie leuchten in ihr; denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet ſie, und ihre Leuchte iſt das Lamm.

Und wandeln werden die Völker in ihrem Lichte, und die Könige der Erde bringen ihre Herrlichkeit und Koſtbarkeit zu ihr.

Und ihre Thore werden nicht geſchloſſen werden am Tage; denn Nacht wird dort nimmer ſein;

Und bringen wird man die Herrlichkeit und die Koſtbarkeit der Völker hin zu ihr.

Nicht wird in ſie eintreten irgendwie Gemeines, noch was Greuel übt noch auch Lüge, einzig nur, die da geſchrieben ſind im Buche des Lammes.

---

[1] „Malgré les profondeurs de ce divin livre, on y ressent, en le lisant, une impression si douce, et tout ensemble si magnifique de la majesté de Dieu; il y paraît des idées si hautes du mystère de Jésus-Christ, une si vive reconnaissance du peuple qu'il a racheté par son sang, de si nobles images de ses victoires et de son règne, avec des chants si merveilleux pour en célébrer les grandeurs, qu'il y a de quoi ravir le ciel et la terre. Il est vrai qu'on est à la fois saisi de frayeur, en y lisant les effets terribles de la justice de Dieu, les sanglantes exécutions de ses saints anges, leurs trompettes qui annoncent ses jugements, leurs coupes d'or pleines de son implacable colère, et les plaies incurables dont ils frappent les impies; mais les douces et ravissantes peintures dont sont mêlés ces affreux spectacles, jettent bientôt dans la confiance, où l'âme se repose plus tranquillement, après avoir été longtemps étonnée et frappée au vif de ces horreurs“ (*Bossuet*, L'Apocalypse avec une explication. Paris 1689. Préface. Oeuvres [Liége] II, 353).

Digitized by Google

Wie das Johannesevangelium und der Hebräerbrief das ewige Wort im Schoße des Vaters beſchreiben, die Evangelien überhaupt ſein Leben auf dieſer Erde, ſo ſchildert die Apokalypſe ſeinen Triumph im Himmel und vervollſtändigt ſo zugleich die Evangelien und die Weisſagungen, welche die Propheten des Alten Bundes über die glorreiche Herrlichkeit des Meſſias und ſeines Reiches verkündet hatten.

Und ſo ſchließen ſich denn die verſchiedenartigen Theile des Neuen Teſtamentes, von acht verſchiedenen Schriftſtellern, zu verſchiedener Zeit, an weit auseinander liegenden Stätten Aſiens und Europas abgefaßt, bei aller Eigenart der Form, der Darſtellung, der Sprache, der individuellen Auffaſſung, zu einem Ganzen zuſammen, das wie aus einem Guſſe ſtammt, das ein und derſelbe Geiſt beherrſcht, das ſich in ſeinen mannigfaltigen Beſtandtheilen wechſelſeitig ergänzt, verſtärkt und zu einer wahrhaft künſtleriſchen Schönheit und Vollendung vereinigt. Man kann nichts hinzufügen, nichts weglaſſen, ohne das Gleichgewicht zu ſtören, die Harmonie zu verderben.

Als Lehrbuch wie als Geſetzbuch, mehr noch als glücklichſte Vereinigung beider, ſteht es ganz einzig in der Welt da.

Als Lehrbuch der Religion umfaßt es das tiefſte, einheitlichſte und zugleich weitgreifendſte Syſtem der Dogmatik, das je entworfen worden iſt, in dem alles, ohne den leiſeſten Widerſpruch, harmoniſch zuſammenſtimmt. Die Summa theologica des Aquinaten und die Werke der großen Theologen, welche ſich an dieſelbe lehnen, entwickeln einigermaßen den Geſamtplan der Theologie, welche in dem Neuen Teſtamente gegeben iſt, erſchöpfen ihn aber nicht. Hätte ein irdiſcher Denker dieſes großartige Syſtem ausgeſtaltet, er hätte ſchwerlich darauf verzichtet, es als Syſtem zu verkünden, oder wenigſtens als Syſtem deutlich hervortreten zu laſſen. Der göttliche Urheber der heiligen Schriften, der Architekt der Kirche, hat dies völlig verſchmäht. Er hat das erhabenſte Syſtem in ſchlichte Gleichnißreden, Geſpräche, Erzählungen, Lehrbriefe und einige prophetiſche Viſionen zerſtückelt, die vereinzelten Blätter gleich Samenkörnern hinausgeſtreut in die weite Welt und ſich begnügt, durch das Walten ſeiner Kirche für ihre Erhaltung, Reinbewahrung und Sammlung zu gelegener Zeit zu ſorgen.

Als Geſetzbuch verkörpert das Neue Teſtament die reinſte, edelſte, menſchenwürdigſte Moral, welche je auf Erden gelehrt worden iſt. Viele, die kaum an die Gottheit Chriſti glaubten, haben dies wenigſtens unumwunden anerkannt [1]. Was die einzelnen Grundſätze, Vorſchriften und Anwendungen

[1] „Mag die geiſtige Cultur nun immer fortſchreiten, mögen die Naturwiſſenſchaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachſen und der menſchliche Geiſt ſich erweitern wie er will: über die Hoheit und ſittliche Cultur, wie er in den Evangelien ſchimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen" (Goethe, Geſpräche mit Eckermann (4. Aufl. Leipzig 1876) III, 256.

Digitized by Google

dieſer Moral verbindet, iſt aber wiederum kein froſtiges Syſtem, keine ſcharfgegliederte Paragraphenreihe, kein in monumentaler Würde einherſchreitender Rechtscodex. Selbſt die majeſtätiſche Promulgation und Sanction, welche Gott im Blitz und Donner des Sinai der Geſetzgebung des Alten Bundes verliehen, fehlt hier. Die Sittenlehre des Neuen Bundes verkörpert ſich zunächſt in dem Leben des Kindes von Bethlehem, in der meſſianiſchen Lehrthätigkeit des Erlöſers, in der Paſſion des Gekreuzigten, in dem erhabenſten, reinſten, heiligſten Leben, das je gelebt und beſchrieben worden iſt, deſſen einfacher Bericht Millionen von Menſchen wunderbar zu ſeiner Liebe, Anbetung und Nachfolge hingezogen hat. Er hat nichts gelehrt, was ſein Leben nicht zuvor in ſprechendſter Weiſe verwirklicht, und er hat nichts von den Menſchen gefordert, was er nicht ſelbſt zuvor im Uebermaße geleiſtet hätte. Seine gleichmäßige Liebe bewog ihn, alle Schauſtellung hohen Wiſſens zu meiden, die erhabenſten Geheimniſſe Gottes in der ſchlichteſten Form allen zugänglich zu machen und ſelbſt Bilder und Gleichniſſe aus den einfachſten, naheliegendſten Gebieten des Naturlebens und des menſchlichen Alltagslebens zu ſchöpfen [1].

Eben hier quillt aber der Born einer Poeſie, deren Wirkung die höchſte Kunſttechnik, wie wir ſie etwa in den Autos Calderons finden, wohl bezeugen, aber nicht erhöhen kann. Schöner und rührender läßt ſich die Barmherzigkeit Gottes nicht zeichnen, als es Chriſtus ſelbſt in der Parabel vom „verlorenen Sohne“ gethan. Kein Titel, weder der eines Fürſten noch Königs noch Hohenprieſters, könnte die Autorität treffender bezeichnen, die Chriſtus dem Petrus überträgt, als wenn er ihn den „Fels“ nennt, auf dem er ſeine Kirche bauen will. Wie an dieſes herrliche Bild, ſo knüpfen ſich an jenes der „Himmelsſchlüſſel“ unzählige Gedichte. Dasſelbe iſt mit den einzelnen bibliſchen Erzählungen der Fall. Die ährenleſenden Jünger, die Magdalena, die Chriſtus die Füße ſalbt, die Erweckung des Jünglings von Naim, das Töchterlein des Jairus, der die Kinder ſegnende Heiland, ſind Scenen von ſo unvergleichlicher Schönheit, daß weder die Poeſie noch die bildende Kunſt ihren Gehalt zu erſchöpfen vermochte. Und doch bewegt ſich die erhabene, übernatürliche Welt, die hier an uns herantritt, in Geſtalten und Motiven, die unter allen Zonen in dem gewöhnlichſten Kreiſe der Alltäglichkeit zu finden ſind: Chriſtus gehört ganz und gar dem Volke an, nicht den Hohen und Gelehrten oder ſonſt einer privilegirten Kaſte.

Der einzige Schmuck, der ſeine Reden ziert, iſt außer Bild und Gleichniß die einfache Spruchform, wie ſie, mit ſchlagenden Gegenſätzen und Paradoxen, ebenfalls allenthalben zum Gemeingut des Volkes gehört: „Wer mich

[1] Zuſammenſtellung bei Wiſeman, Vermiſchte Schriften (Köln 1858) II. 56.

Digitized by

ſieht, ſieht den Vater!“ — „Laß die Todten ihre Todten begraben.“ — „Ihr wird viel verziehen, weil ſie viel geliebt hat.“ — „Kommet alle zu mir, die ihr mühſelig und beladen ſeid, und ich will euch erquicken.“ — Noch vom Kreuze herab tönt dieſe erhabene Spruchpoeſie: der unvergänglichſte Schatz menſchlichen Denkens und Fühlens.

In den Evangelien iſt deshalb keine Spur von jenem orakelhaften Dunkel, jener drückenden Eintönigkeit, jener mythologiſchen Verworrenheit, jener geſpreizten Förmlichkeit und anmaßenden Würde, die auf den älteſten Religionsſchriften der Chineſen, Aegypter, Inder und Perſer laſten, keine Spur von jenem unheimlichen Fanatismus, der den Koran durchglüht, keine Spur von jener zügelloſen Phantaſtik, die den Brahmanismus beherrſcht, oder von jener troſtloſen Langweiligkeit, in der Buddhas Lehre anfängt und endigt. Rein menſchlich betrachtet entzieht ſich das Lebensbild Jeſu Chriſti, wie es hier gezeichnet iſt, in ſeiner makelloſen Reinheit und Harmonie jedem Vergleiche mit Confucius und Zoroaſter, Buddha und Mohammed. Auch das Wunderbare in ſeinem Leben trägt einen Stempel grundverſchieden von allem, was die Mythe andern Religionsſtiftern je angedichtet hat. Sein Kreuzestod und ſeine Auferſtehung, beide ſo gut beglaubigt wie irgend eine Thatſache der alten Geſchichte, bezeugen die Göttlichkeit ſeiner Perſon und ſeiner Religion.

Dieſe ſeine göttliche Perſönlichkeit umſtrahlt den einfachen Bericht der Synoptiker mit wunderbarer Majeſtät, verleiht dem Evangelium des Johannes ſeine Erhabenheit, beſeelt die Briefe des hl. Paulus mit unwiderſtehlicher Gewalt, durchdringt die Mahnworte des hl. Petrus, Jakobus und Judas Thaddäus und beherrſcht in der Apokalypſe den Anfang und das Ende aller Dinge. Sie ward im menſchlichen Leben Chriſti „der Weg, die Wahrheit und das Leben“ für alle. Sie verlieh der Lehre Chriſti eine unwiderſtehliche Kraft. Sie triumphirte im Kreuze und durch das Kreuz.

Der beſchränkte Nationalgeiſt der Hebräer, die Weichlichkeit der übrigen Orientalen, die Zweifelſucht und Verdorbenheit der Griechen, der politiſche Kriegerſtolz und die Herrſchſucht der Römer kämpften vergeblich gegen die neue Religion des Kreuzes an. Der blutigſten Verfolgungen unerachtet, verbreitete ſie ſich mit wunderbarer Schnelligkeit und faßte Fuß in Rom, Athen, Antiochien, Alexandrien, in allen Mittelpunkten und Landſchaften des ungeheuren römiſchen Weltreichs. Mehr Zeit brauchte es, bis ſie den verzweifelten Widerſtand des Heidenthums brechen und die Völker mit den Lebenselementen einer neuen Literatur und Cultur durchdringen konnte. Doch auch das wurde erreicht. Mitten im Kampfe entwickelte ſich eine chriſtlich-griechiſche Literatur, theils der Erklärung und Begründung, theils der Vertheidigung und Predigt der chriſtlichen Lehre gewidmet. Ihr folgte auf dem Fuße eine chriſtlich-lateiniſche Literatur, welche die gleichen Ziele an-

Digitized by Google

ſtrebte. Vor eine neue, großartige Aufgabe geſtellt, erwachten die zwei Sprachen des klaſſiſchen Alterthums zu neuem Leben. Aber auch den Sprachen des Orients kam die gewaltige Neugeſtaltung zu gute. Im Laufe der erſten Jahrhunderte wurden die heiligen Bücher ins Syriſche, Koptiſche, Aethiopiſche und Armeniſche überſetzt und dieſe Sprachen aus ihrem bisherigen Dunkel zu Literaturſprachen erhoben. Im Beginne der großen Völkerwanderung (zwiſchen 348 und 380) erhielten auch die Goten ſchon durch Ulphilas einen Theil der Bibel in ihrer Sprache.

Zweites Kapitel.

Die morgenländiſchen Apokryphen.

Bei ſämtlichen altchriſtlichen Völkern des Orients bilden die heiligen Schriften nunmehr für geraume Zeit die Grundlage und den gemeinſamen Mittelpunkt ihrer Literatur. Ihre Ueberſetzung, ihre Erklärung, ihre Verwendung zum religiöſen Unterricht beſchäftigte die beſten Kräfte. Sie waren faſt die ausſchließliche Geiſtesnahrung jener Tauſende von Mönchen, welche die Klöſter Aegyptens, Paläſtinas und Syriens bevölkerten, das unabläſſige Studium der kirchlichen Schulen zu Antiochien, Alexandrien und Edeſſa, Licht und Waffe der großen Kirchenlehrer und Hirten, welche den Schatz der Offenbarung gegen Judenthum und Heidenthum wie gegen die Angriffe der zahlloſen Secten vertheidigten. Die edelſten, hochbegabteſten Männer fanden in dieſen ehrwürdigen Büchern eine geiſtige Befriedigung, welche ihnen weder die Philoſophie noch die Poeſie des klaſſiſchen Alterthums zu gewähren vermochte.

Neben dieſer bibliſchen Literatur, welche von den Höhen des Ararat bis zu den fernen Gebirgen Abeſſiniens, an den Küſten des Mittelmeers wie im Tiefland Meſopotamiens, unter politiſchen Wirrſalen aller Art, eine ebenſo reiche als fruchtbare Geiſtesthätigkeit hervorrief, läuft eine faſt ebenſo allgemein verbreitete, welche das Wirken derſelben nur zu geringem Theile förderte und ergänzte, in größerem Maße hemmte und durchkreuzte. Es ſind die ſogenannten Apokryphen.

Der Name bezeichnet eine zweifache, ſehr verſchiedene Art von Schriften, denen nur das eine gemeinſam war, daß ſie unter dem Namen bibliſcher Perſönlichkeiten oder Verfaſſer oder anderweitig als „heilige Schriften“ oder Bruchtheile derſelben in Umlauf geſetzt wurden. Die einen aber, aus dem Schoß des Judenthums oder der alten Secten hervorgegangen, enthielten unter jenem Anſchein nur willkürliche Erfindungen, Phantaſieſtücke und Irr-

Digitized by Google

thümer, die andern dagegen vorchriſtliche oder altchriſtliche Volksüberlieferungen, die zwar auf kein canoniſches Anſehen Anſpruch machten, aber mit der Offenbarung in keinem Widerſpruch ſtanden[1].

Von den erſtern reichen manche ſchon in vorchriſtliche Zeit zurück. Sie danken ihren Urſprung der Berührung des nachexiliſchen, ſinkenden Judenthums mit den verſchiedenen heidniſchen Völkern, unter denen die Juden in der Diaſpora lebten, ſowie mit dem Hellenismus, der immer mächtiger in Paläſtina ſelbſt eindrang. Bei allen benachbarten Völkern trafen die Juden nicht bloß religiöſe Geheimlehren und Myſterien, ſondern auch Geheimſchriften, welche ſich mit denſelben wie mit Mythologie und Mythendeutung, Erforſchung der Natur und ihrer Geheimniſſe, wunderbaren Zeichen und Zauberkräften beſchäftigten und nur den Prieſtern und Eingeweihten zugänglich waren. Zahlreiche Theurgen, Magier und andere Schwindler benutzten dies, um unter dem Namen des Hermes Trismegiſtos, des Thoth, des Zoroaſter, des Sanchuniathon, des Orpheus und Dardanos ſolche abergläubiſch-phantaſtiſche Bücher in Umlauf zu ſetzen. Auch unter den Juden traten ſolche Betrüger auf, welche ſich für ihre Geheimkünſte, Zaubermittel und Beſchwörungen auf Schriften des Salomon, des Moſes und des Abraham beriefen. Unter der Fluth von Aberglauben, der ſich auf dieſem Wege unter den Juden verbreitete, entſtand die Sage, daß Esdras nach der Verbrennung des Tempels und der heiligen Schriften nicht nur die 24 canoniſchen Bücher des Alten Teſtamentes, ſondern noch 70 andere heilige Schriften wunderbar wiederhergeſtellt habe[2]. Mit dieſer Vorſtellung war dem abergläubiſchen Erfindungsgeiſt ein weiter Spielraum eröffnet und der Verbreitung der ſeltſamſten Fälſchungen ein leichterer Eingang geſichert.

Es entſtand nun eine Menge ſolcher Wunderbücher, die heute nur noch dem Namen nach oder nur in kleinen Bruchſtücken bekannt ſind: eine Apokalypſe Adams, ein Leben Adams, ein Evangelium Evas, ein Buch Seth, ein Buch Methuſalem, ein Buch Lamech u. ſ. w.

Zur Zeit der Gnoſtiker vermehrten ſich dieſe Schriften. Aus dem einen Buch Seth wuchſen ſieben Bücher Seth. Auch die Frau des Noe,

[1] *Migne*, Dictionnaire des Apocryphes. 2 vols. Paris 1858. — *Brunet*, Les Évangiles apocryphes. Paris 1845. — Borberg, Bibliothek der neuteſtamentl. Apokryphen. I. Bd. Stuttgart 1841. — O. F. Fritzſche und C. L. W. Grimm, Kurzgefaßtes exegetiſches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Teſtaments. 6 Thle. Leipzig 1851—1860. — O. Zöckler, Die Apokryphen des Alten Teſtaments. München 1891. — *C. Thilo*, Codex apocryphus Novi Testamenti. Lipsiae 1832. — Langen, Das Judenthum in Paläſtina zur Zeit Chriſti. Freiburg i. Br. 1866. — *Michel Nicolas*, Études sur les Évangiles apocr. Paris 1866. — *Gaston Boissier*, Les origines de la poésie chrétienne. Revue des Deux Mondes 1875 (3e Série 45e année), X. 75—103.

[2] 4 Esdr. 14, 46.

Digitized by Google

die Noria geheißen haben sollte, der von Noe verfluchte Cham und Kainan wurden zu angeblich biblischen Schriftstellern gemacht. Ebenso tauchte eine Apokalypse Abrahams auf, eine Schrift der drei Patriarchen, ein Buch Jakob, ein Gebet Josephs, ein Buch Jamne und Mambre (Namen von zwei ägyptischen Zauberern)[1], ein Buch Eldad und Medad[2] (wahrscheinlich mit Prophezeiungen an die Israeliten in der Wüste), ein Testament des Moses und Geheime Reden des Moses. Zahlreiche Wundergeschichten wurden an König Salomon geknüpft und an den Propheten Elias[3]. Unechte Prophezeiungen wurden dem Propheten Jeremias angedichtet, seltsame Apokalypsen den Propheten Daniel, Ezechiel, Habakuk, Sophonias und Zacharias.

Die Zahl solcher Schriften wurde Legion. Denn jede der kleinern und größern Secten, welche während der ersten Jahrhunderte gleich Pilzen aus der Erde schossen, schmiedeten solche vorgeblich alttestamentliche Bücher, falsche Evangelien, Apostelbriefe und Apokalypsen. Ohne das klare und feste Walten des kirchlichen Lehramts hätte die wirkliche Offenbarung in diesem wüsten Labyrinth von Lug und Trug, Wahn und Unsinn erstickt werden müssen. Doch das Licht erwies sich mächtiger als die Finsterniß. Die meisten jener Schriften verschwanden wieder, wie sie gekommen, gleich Pilzen über Nacht, und wir kennen die meisten ihrer Namen nur aus den Werken der Väter und Kirchenschriftsteller, welche diese ephemere Schwindelliteratur gleich bei ihrem Auftreten entlarvten, bekämpften und siegreich überwanden[4].

---

[1] Als Jannes und Mambres (griech.: Jambres) erwähnt 2 Tim. 3, 8. — Vgl. *Origenes*, Contra Celsum IV, 51 (*Migne*, Patr. gr. XI, 1112 und die Anmerkung (94) von *Delarue*.

[2] 4 Mos. 11, 26.

[3] Einige dieser Bücher, wie die Apokalypse des Elias und Jannes und Mambres, werden von Origenes nicht unehrenvoll erwähnt und citirt.

[4] Die Constitutiones Apostolorum sprechen sich in dieser Hinsicht sehr energisch aus (VI, 16. *Migne*, Patr. lat. I, 953): Apud veteres nonnulli conscripserunt Moysis, Henoch, Adami, Isaaci, Davidis, Eliae et trium patriarcharum libros apocryphos, exitiales et repugnantes veritati; consimiles libros nunc quoque ediderunt inauspicati homines, calumniantes creationem, nuptias, providentiam, procreationem liberorum, Legem, Prophetas, adscribentes barbara quaedam nomina, scilicet, ut ipsi dicunt, angelorum, re vera autem daemonum, quorum afflatu loquuntur. Etwas milder stellt sich Origenes (In Matth. tom. XXIII, n. 28. *Migne* XIII, 1636 sq.) zu den Apokryphen. Da er zur Erklärung einer Stelle nichts in der Heiligen Schrift findet, nimmt er seine Zuflucht zu den Apokryphen und beruft sich dafür auf das Beispiel des hl. Paulus. „Freilich", sagt er, „weiß ich sehr wohl, daß viele von den Apokryphen erdichtet sind von gottlosen Menschen und solchen, die Lästerung redeten gegen den Allerhöchsten. Man muß also vorsichtig zusehen, und weder alle Apokryphen, die unter dem Namen eines Heiligen gehen, annehmen — der Juden wegen, welche vielleicht, um die Wahrheit unserer heiligen Schriften zu zerstören, mancherlei zur Bekämpfung falscher Lehren erdichteten —, noch auch alles verwerfen, was zur Rechtfertigung unserer heiligen Schriften dienen kann." Er tadelt

Digitized by Google

Grundverſchieden von dieſem Wuſte betrügeriſcher Religionsſchriften iſt eine kleine Gruppe von Apokryphen, welche den eigentlichen bibliſchen Schriften des Alten und Neuen Teſtamentes ſehr nahe ſtehen, und, wenn ſie auch nicht als inſpirirte Schriften dem kirchlichen Canon einverleibt wurden, doch in der alten Kirche eines hohen Anſehens genoſſen. Hierher gehören in erſter Linie das dritte und vierte Buch Esdras und das Gebet des Königs Manaſſes, welche die Kirche ſelbſt, wenn auch außerhalb der Reihenfolge des Canon, der Clementiniſchen Vulgata beidrucken ließ. Das dritte Buch Esdras iſt denn auch nicht nur in griechiſcher, ſondern auch in lateiniſcher, ſyriſcher, äthiopiſcher und armeniſcher Faſſung vorhanden, das vierte Buch Esdras in lateiniſcher, ſyriſcher, arabiſcher, äthiopiſcher und armeniſcher. Das Gebet des Königs Manaſſes, urſprünglich griechiſch geſchrieben, wird von den Armeniern noch heute in ihrer alten Liturgie verwendet.

Das dritte Buch Esdras iſt großentheils aus canoniſchen Stellen zuſammengeſetzt. Ueberaus poetiſch wird im 3. und 4. Kapitel, in Form einer orientaliſchen Palaſtdisputation am Hofe des Darius, die ſpäter noch ſo oft behandelte Streitfrage ausgeführt, was am mächtigſten ſei, ob Wein, ob Königsmacht, ob Weiber oder Wahrheit, mit dem herrlichen Schluſſe: Magna est veritas et praevalet (4, 41).

Das vierte Buch Esdras (eine Art Apokalypſe), deſſen zwei erſte und zwei letzte Kapitel wohl chriſtlichen Urſprungs ſind, genoß in den erſten Jahrhunderten ebenfalls weite Verbreitung und wird von manchen Vätern und Kirchenſchriftſtellern angeführt[1]. Viele Stellen daraus ſind in die römiſche Liturgie übergegangen, darunter das ſchöne Gebet für die Verſtorbenen: Requiem aeternam dona eis, Domine, et lux perpetua luceat eis (2, 34. 35). Die Viſionen, die es enthält, ſind von hoher poetiſcher Schönheit und haben deshalb auf manche Vorſtellungen des chriſtlichen Mittelalters, beſonders über die letzten Dinge, keinen geringen Einfluß gehabt. Tief ergreifend iſt z. B. die Stelle (im 2. Kap.), wo Esdras das

(In Matth. commentariorum series § 117. *Migne* XIII, 1769 c) jene, welche ihren Abſcheu vor den Apokryphen ſo weit trieben, daß ſie den zweiten Brief des hl. Paulus an Timotheus als unecht verwarfen, weil Jannes und Mambres darin erwähnt werden; er will aber nicht, daß man eine apokryphe Schrift ohne weiteres annehme, wenn eine Stelle daraus in der Heiligen Schrift benutzt iſt (In Canticum Prol. *Migne* XIII, 84 a).

[1] Beſte Ausgabe von Bensly und R. James (Cambridge 1895; eine Textlücke von 62 Verſen zwiſchen 7, 35 und 36 ausgefüllt); — arabiſch von Ewald (1863) und Gildemeiſter (Bonn 1877); — ſyriſch von M. A. Ceriani (Monum. sacra et profana I, 2, p. 99 sq.; V, 1, p. 41 sq.) und von J. B. Chabot (1894); — äthiopiſch von Rich. Lawrence (Oxoniae 1826; — lateiniſch von Volkmar, Tübingen 1863; deutſche Ueberſ. von R. Clemens, Stuttgart 1850).

Digitized by Google

ſchwergeprüfte Jeruſalem über das Los ſeiner Kinder tröſtet, woran ſich dann eine allgemeine Schilderung des Triumphes Chriſti und ſeiner Heiligen ſchließt. Es weht hier eine Poeſie, welche der Erhabenheit und Schönheit der canoniſchen Schriften ſehr nahe kommt [1].

Nicht in die Vulgata, wohl aber in griechiſche Handſchriften und Ausgaben des Alten Teſtaments haben ein dem David zugeſchriebener Pſalm (151), dann 18 dem Salomon zugeſchriebene Pſalmen und endlich ein 3. und 4. Buch der Machabäer Aufnahme gefunden.

Der 151. Pſalm, vom hl. Athanaſius und andern griechiſchen Vätern für echt gehalten, aus der Septuaginta in die alten (äthiopiſche, armeniſche, ſyriſche und arabiſche) Ueberſetzungen herübergenommen, in der mozarabiſchen Liturgie auch beim Cultus verwandt, beſingt den Sieg Davids über Goliath. Er iſt ein hübſches Gedicht, doch liegen genügende Gründe nicht vor, ihn dem inſpirirten Pſalterium beizuzählen.

Von nicht geringem dichteriſchen Werthe ſind die 18 Pſalmen Salomons [2], welche nur in griechiſcher Faſſung erhalten ſind, aber unzweifelhaft urſprünglich hebräiſch gedichtet waren. Mehrere Stellen weiſen darauf hin, daß ſie nach der Eroberung Jeruſalems durch Pompejus, in den Jahren 63 bis 48 v. Chr., zu ſtande kamen. Sie athmen die tiefſte Entrüſtung darüber, daß abermal der Fremdling in die heilige Stadt und den Tempel gedrungen, und eine glühende Sehnſucht nach dem Kommen des Meſſias, der mit wahrer Rorate-Stimmung herbeigefleht wird, auf daß er der Schmach und dem Elende Israels ein Ende mache [3]. Sie bezeugen nicht nur, daß

---

[1] Kabiſch, Das IV. Buch Esra auf ſeine Quellen unterſucht. Göttingen 1889. — *Le Hir*, Le quatrième livre d'Esdras (Études bibliques [Paris 1869] I, 139—250). — *P. Batiffol*, Apocalypses apocryphes (*Vigouroux*, Dictionnaire de la Bible I [Paris 1892], 759—762).

[2] Zuerſt veröffentlicht von P. De la Cerda S. J. (Adversaria Sacra Lugd. 1626. Append.); genauer bei Fritzſche (Libri apocryphi Vet. Test. Lipsiae 1871 p. 569 sq.) und C. v. Gebhardt, *Ψαλμοὶ Σολομῶντος*. Die Pſalmen Salomons, zum erſtenmal mit Benutzung der Athos-Handſchriften und des Codex Casanatensis. Leipzig 1895.

[3] „Trotzdem der Meſſias hier als Davids Nachfolger auf dem Throne aufgefaßt iſt, hat der Verfaſſer aufs glücklichſte dieſes ewige Königthum mit der geiſtigen Bedeutung und Wirkſamkeit des Meſſias zu vereinigen gewußt. Es gebührt ihm darum die Anerkennung, die Gefahr der Verweltlichung der Meſſiasidee, welche für ihn ungleich größer war als für den Verfaſſer des Buches Henoch, ſiegreich beſtanden zu haben. Wir beſitzen ſonach in ſeinem Werke ein ſchönes Denkmal für die ungeachtet aller in den Zeitverhältniſſen liegenden Lockungen geiſtig-religiös erhaltene Sehnſucht nach einem Meſſias-König. Am wichtigſten für uns ſind die beiden letzten Pſalmen. Nachdem der Verfaſſer ganz in altteſtamentlicher Weiſe die Wiederherſtellung des davidiſchen Königthums, die Zurückführung der zerſtreuten Israeliten und die Unterjochung der Heiden durch den Meſſias in Ausſicht geſtellt hat, legt er im vorletzten

es neben dem bibliſchen Pſalterium noch andere, kleinere Pſalmenſammlungen gab, ſondern daß die Pſalmendichtung überhaupt bis in die Zeit der Ankunft Chriſti weiterblühte.

Den Hauptinhalt dieſer Pſalmen und ſo ziemlich die ganze Tonleiter der darin waltenden Gefühle faßt der vorletzte folgendermaßen zuſammen:

Herr, du biſt unſer König für immer und ewiglich; denn in dir, o Gott, wird unſere Seele verherrlicht werden.

Und was iſt die Dauer des Menſchenlebens hier auf Erden? Nach ſeiner Dauer iſt auch ſeine Hoffnung in ihm.

Wir aber, wir hoffen in Gott unſerm Heiland; denn die Macht unſeres Gottes mit ſeiner Erbarmung dauert in alle Ewigkeit.

Und das Reich unſeres Gottes währet durch alle Jahrhunderte über die Völker, die er richtet.

Du, o Herr, du haſt David erwählt zum König über Israel, du haſt ihm geſchworen und ſeinem Stamme, auf ewiglich; ſeine Herrſchaft ſoll nicht hinweggenommen werden von dir.

Und um unſerer Sünden willen haben die Sünder ſich wider uns erhoben; ſie haben ſich auf uns geſtürzt und uns verjagt; ſie, denen du keine Verheißung gethan, haben uns mit Gewalt beraubt.

Und ſie haben deinen Namen nicht in Ehren gehalten, ſie haben ſich die Krone aufgeſetzt in ihrem Stolze [1].

Sie haben den Thron Davids verwüſtet in ihrem Hochmuth und ihrem Kriegsgeſchrei, und du, o Gott, haſt ſie geſtürzt, und ihren Stamm vertilgt vom Antlitz der Erde,

Als ſich wider ſie erhob ein Fremdling unſerem Volke [2],

Da haſt du ihnen vergolten nach ihren Sünden, o Gott! Möge ihnen werden nach ihren Werken!

Nach ihren Werken hat der Herr ſich ihrer erbarmt; er hat ſorgfältig ihren Stamm geprüft, und er hat ſie nicht verlaſſen.

Gott iſt treu in ſeinen Gerichten, die er vergilt auf Erden.

Der Sturmwind hat unſer Land verwüſtet und unwohnlich gemacht; ſie haben vertilgt den Jüngling und den Greis ſowie ihre Kinder.

Im Grimme ſeines Zornes [3] hat er ſie entſendet bis an die Enden des Weſtens; er hat ſie zum Spott gemacht den Fürſten der Erde, und er hat ihrer nicht geſchont.

Pſalm beſonders viel Nachdruck darauf, daß in jenen Tagen keine Ungerechtigkeit mehr in Israel exiſtiren werde, weil alle geheiligt würden unter der Herrſchaft des Meſſias, der auch ſelber ſündlos ſei. Dieſer wird aber auch zugleich als Verkündiger der Wahrheit dargeſtellt: ſeine Worte ſind feuriger als koſtbares Gold, ſeine Reden ſind wie die Reden Heiliger inmitten geheiligter Scharen. Und ebenſo erſcheint auch im letzten Pſalm die meſſianiſche Zeit als die der Reinigung, und der Meſſias als der Geſegnete, welcher die Menſchen die Werke der Gerechtigkeit lehrt und die Furcht des Herrn" (J. Langen, Das Judenthum in Paläſtina zur Zeit Chriſti [Freiburg i. Br. 1866] S. 417. 418).

[1] So überſetzt P. Ed. Ephr. Geiger (Der Pſalter Salomos. Augsburg 1871) abweichend von Jacquier.

[2] Aus dem Folgenden erhellt, daß hier Pompejus gemeint iſt.

[3] Wörtlich: „Im Stolze ſeiner Schönheit".

Digitized by Google

Der Fremdling, der Feind hat ſich dem Uebermuth hingegeben, und ſein Herz blieb fremd unſerem Gotte.

Und was er gethan zu Jeruſalem, das haben die Heiden auch gethan in ihren Städten ihren Göttern.

Und die Kinder des Bundes [zerſtreut] inmitten der vermiſchten Nationen übertrafen ſie [im Götzendienſt]; es war keiner von ihnen, in Mitte Jeruſalems, der Erbarmen und Wahrheit übte.

Jene, welche die Verſammlungen der Heiligen liebten, flohen ſie; wie die Sperlinge waren ſie zerſtreut fern von ihrem Neſte.

Sie irrten in den Wüſten umher, um ihr Leben vor der Gefahr zu bergen; denn koſtbar war in den Augen derer, die in der Fremde wohnten, eine Seele von jenen, die gerettet war.

Durch die ganze Stadt waren ſie zerſtreut durch die Gottloſen; denn die Himmel hatten aufgehört zu regnen auf die Erde.

Die Quellen, die ewiglich floſſen aus den Tiefen und von den hohen Bergen herab, waren verſiegt; denn es war keiner unter ihnen, der Gerechtigkeit und Gericht übte, von dem höchſten bis zum mindeſten des Volkes, ſie waren ganz in der Sünde.

Der König war ein Uebertreter, und der Richter ungehorſam und das Volk in Sünden.

Siehe, o Herr, und laß ſich erheben für ſie ihren König, den Sohn Davids, in der Zeit, die du kenneſt, o Gott, auf daß er herrſche über Iſrael, deinen Diener.

Gürte ihn mit Stärke, auf daß er ſtürze die ungerechten Fürſten.

Mit Weisheit, mit Gerechtigkeit reinige Jeruſalem von den Völkern, die es niedertreten, um es zu zerſtören.

Er wird die Sünder verjagen aus dem Erbtheil, er wird vertilgen den Stolz der Sünder; wie Töpferwaren, mit eiſernem Stab, wird er all ihren Reichthum in Stücke ſchlagen.

Er wird vertilgen die gottloſen Nationen mit einem Worte ſeines Mundes; bei ſeinem Tadel werden die Völker vor ihm die Flucht ergreifen, und er wird die Sünder überführen in den Gedanken ihres Herzens.

Und er wird verſammeln das heilige Volk, er wird es führen in Gerechtigkeit, und er wird richten die Stämme des Volkes, geheiligt durch den Herrn, ſeinen Gott.

Und er wird nicht dulden, daß die Ungerechtigkeit unter ihnen bleibe.

Denn er wird erkennen, welches die Söhne ihres Gottes ſind, und er wird ſie vertheilen nach ihren Stämmen auf der Erde.

Und der Anſiedler und der Fremde werden nicht mehr mit ihnen wohnen; er wird richten die Völker und die Nationen in der Weisheit ſeiner Gerechtigkeit. (Sela.)

Und um ihm zu dienen, wird er unter ſeinem Joche halten die Völker der Nationen, und er wird verherrlichen den Herrn an einem Orte, ſichtbar vor der ganzen Erde.

Und er wird Jeruſalem reinigen; er wird es heiligen, wie es zu Anfang war,

So daß die Völker kommen werden von den Enden der Erde, um ſeine Herrlichkeit zu ſchauen, als Gaben mit ſich führend die kleingewordenen Söhne derſelben,

Und um zu ſchauen die Herrlichkeit des Herrn, womit es Gott verherrlicht hat; und der König, der über ſie regiert, iſt gerecht und von Gott unterrichtet.

Und in ſeinen Tagen gibt es keine Ungerechtigkeit in ihrer Mitte; denn ſie ſind alle heilig; und ihr König iſt der Meſſias, der Herr.

Er ſetzt ſeine Hoffnung nicht auf den Reiter, noch auf den Bogen; er häuft nicht Gold noch Silber auf zum Kriege, und am Tage des Krieges ſetzt er ſeine Hoffnung nicht auf die Zahl.

Der Herr ſelbſt iſt ſein König; die Hoffnung der Mächtigen ruht in Gottes Hoffnung, und er wird ſich erbarmen all der Nationen, die vor ihm in Furcht ſind.

Denn er wird ſchlagen die Völker der Erde mit dem Worte ſeines Mundes für immer.

Er wird ſegnen das Volk des Herrn in Weisheit und Freude.

Er ſelbſt iſt rein von Sünden, zu herrſchen über ein großes Volk und die Hohen zu tadeln und die Sünder zu vertilgen durch die Macht ſeines Wortes.

Und er wird nicht ſchwach werden in ſeinen Tagen, geſtützt auf ſeinen Gott; denn Gott hat ihn mächtig gemacht durch den Heiligen Geiſt und weiſe durch den Rath des Verſtandes mit Macht und Gerechtigkeit.

Und der Segen des Herrn iſt mit ihm in Stärke, und ſeine Hoffnung auf den Herrn wird nicht erlahmen.

Und wer hat Macht wider ihn? Er iſt mächtig in ſeinen Werken und ſtark in der Furcht des Herrn.

Er läßt weiden die Herde des Herrn in Glauben und Gerechtigkeit, und er wird keinen von ihnen leiden laſſen auf ihren Weideplätzen.

Er wird ſie führen in Heiligkeit, und es wird kein Stolzer unter ihnen ſein, der ſie bedrücke.

Das iſt die Herrlichkeit des Königs von Israel, den Gott geſetzt hat, den er erhoben hat über Israel, den er unterrichtet.

Seine Worte ſind im Feuer geläutert mehr als Gold und Feingold; in den Verſammlungen wird er die Völker richten, die Stämme der Geheiligten.

Seine Worte ſind wie die Worte der Heiligen inmitten der geheiligten Völker.

Glücklich diejenigen, die geboren werden in jenen Tagen, zu ſchauen das Glück Israels in der Verſammlung der Stämme, die der Herr vereinigt hat.

Gott beeile ſein Erbarmen über Israel, er befreie uns von dem Greuel der unheiligen Feinde! Der Herr ſelbſt iſt unſer König in alle Ewigkeit und darüber [1].

Die zwei apokryphen Bücher der Machabäer (das dritte und vierte) haben mehr geſchichtliches als literariſches Intereſſe. Das dritte, in altſyriſcher und armeniſcher Ueberſetzung vorhanden, ſcheint im Orient einiges Anſehen erlangt zu haben. Das vierte [2], eine Erbauungsrede, welche, anknüpfend an den ausführlich erzählten Heldentod des Eleazarus und der ſieben machabäiſchen Brüder, die Beherrſchung der Leidenſchaft durch die Vernunft predigt, findet ſich auch unter dem Titel „Ueber die Herrſchaft der Vernunft“ unter den Schriften des Flavius Joſephus. Es iſt nicht frei von ſtoiſchen Irrthümern.

Schon viel weiter ab von den canoniſchen Schriften der Bibel liegt das Buch Henoch [3], das zwar mit einer Stelle des Briefes Judä (V. 14)

---

[1] Nach *E. Jacquier*, Les Psaumes de Salomon. L'Université Catholique 1893 (Lyon, Nouv. Série) XII, 94—131. 250—275.

[2] The fourth Book of Maccabees and kindred documents in Syriac, first edited on manuscript authority by the late *L. Bensly* with introduction and translations by *W. E. Barnes*. Cambridge 1895.

[3] Herausgegeben von Lawrence (Oxford 1839) und Dillmann (Leipzig 1851); — engliſch von Lawrence (Oxford 1821) und G. H. Schodde (Andover

Digitized by Google

in Verbindung gebracht worden ist, von Tertullian für inspirirt gehalten, von Priscillian fast ebenso hoch geschätzt wurde, durch die hll. Augustin und Hieronymus jedoch eine strengere Kritik erfuhr und vom 5. Jahrhundert an fast in gänzliche Vergessenheit gerieth, bis die Entdeckung einer äthiopischen Bearbeitung desselben durch Bruce (am Ende des 18. Jahrhunderts) die gelehrte Forschung damit beschäftigte.

Es besteht nebst Prolog und Epilog aus 105 Kapiteln, die in fünf Hauptabschnitte getheilt sind. Der erste Abschnitt (Kap. 6—36) erzählt den Fall der Engel und den Ursprung der Riesen sowie die Wanderfahrten Henochs durch den Himmel und beschreibt all die Wunder, die er daselbst geschaut. Der zweite Abschnitt (Kap. 37—71) enthält nach einer kurzen Einleitung und drei Parabeln die Visionen, welche Henoch über die Ankunft des Messias und das Weltende zu theil geworden sein sollen; dieselben sind (Kap. 64 bis 68) durch Visionen Noes unterbrochen. Der dritte Abschnitt (Kap. 72 bis 82) schildert eine andere Reihe von Gesichten, durch welche Henoch in die ganze Einrichtung der Welt, den Lauf der Sonne, des Mondes, der Gestirne und die übrigen Geheimnisse der Natur eingeweiht wird. Der vierte Abschnitt (Kap. 83—101) zeichnet, abermal in Form von Visionen, den gesamten Verlauf der Welt- und Menschengeschichte bis zur vollen Erfüllung der messianischen Verheißungen. Im fünften Abschnitt (Kap. 102—105) wendet sich Henoch endlich an seine Kinder und ertheilt ihnen feierliche Mahnungen.

Der lose Zusammenhang der Theile und mannigfache Wiederholungen weisen darauf hin, daß es aus mehreren vorausgegangenen Schriften, darunter auch einem Noe-Buche, zusammengestellt wurde, deren Ursprung sich nicht mehr bestimmen läßt.

Die nach Jahrwochen geordneten geschichtlichen Visionen des vierten Abschnittes reichen bis auf die ruhmreiche Zeit des Johannes Hyrkanus

---

1882); — lateinisch von Gfrörer (Stuttgart 1840); — deutsch von A. Hoffmann (Jena 1833—1838), A. Clemens (Stuttgart 1850), A. Dillmann (Leipzig 1853); — hebräisch von L. Goldschmidt (Berlin 1892). — Der hebräische Urtext ist verloren; von einer alten griechischen Uebersetzung wurde ein beträchtlicher Theil (Kap. 1—32) bei den Ausgrabungen zu Akhmim 1887/88 gefunden, in demselben Papyrus, der das Petrusevangelium enthielt. Vgl. A. Dillmann, Ueber den neuaufgefundenen Text des Henochbuches. Sitzungsber. der kgl. Akademie, Berlin 1892, S. 1039 ff. — *R. H. Charles*, The Book of Henoch. Translated from Prof. Dillmann's Ethiopic Text, emended and revised in accord with hitherto uncollected Ethiopic Manuscr. and with the Gizeh and other Greek and Latin fragments which are here published in full etc. Oxford-London 1893. — Weitere bibliographische Angaben bei Emil Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II (Leipzig 1886), 629. 630. — Ganz verschieden von dem bisher bekannten Henochbuch ist das slawische. Vgl. G. Bonwetsch, Das slawische Henochbuch. Abhandlung der kgl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen. Berlin 1896.

Digitized by Google

(135—106 v. Chr.) und lassen sich ungefähr auf das Jahr 110 als Schlußpunkt fixiren; die drei Parabeln aber deuten schon auf die Zeit Herodes' d. Gr. (40—4 v. Chr.) hin, so daß das Gesamtwerk kurz vor der Ankunft Christi zum Abschluß gekommen sein mag [1].

Es ist reich an Stellen von hoher poetischer Schönheit, auch an solchen, in welchen die Messiaserwartung zu großartigem Ausdruck gelangt.

Die Weisheit fand auf Erden keine Stätte, wo sie hätte ihr Haupt hinlegen können; darum hat sie ihre Wohnung im Himmel aufgeschlagen.

Die Weisheit ist vom Himmel herniedergestiegen, um mit den Menschenkindern zu wohnen; aber sie hat keine Wohnstätte bei ihnen gefunden.

Da ist die Weisheit in ihren himmlischen Aufenthalt zurückgekehrt und hat ihre Wohnstätte inmitten der heiligen Engel genommen.

Und nach ihrem Hinweggang hat sich die Ungerechtigkeit eingestellt, und sie hat Wohnung gefunden, und sie wurde von den Menschenkindern aufgenommen, wie der Regen aufgenommen wird von der Wüste, wie der Thau aufgenommen wird von ausgedorrtem Lande (42, 1. 2).

Siehe, der Tag der Züchtigung und der Rache! An jenem Tage werde ich stellen meine Auserwählten in die Mitte der Heiligen, und ich werde umwandeln das Antlitz des Himmels, und ich werde ihn erleuchten für alle Ewigkeit, und ich werde umwandeln das Antlitz der Erde (45, 2—5).

Da sah ich den Alten der Tage, dessen Haupt war wie weiße Wolle, und mit ihm sah ich einen andern, der hatte die Gestalt eines Menschen. Diese Gestalt war voll Huld wie die eines der heiligen Engel. Da fragte ich einen der Engel, die mit mir waren und die mir alle Geheimnisse des Menschensohnes erklärten. Ich fragte ihn, wer es wäre und woher er käme und warum er den Alten der Tage begleitete. Und er antwortete mir: Dieser ist der Sohn des Menschen, auf den sich alle Gerechtigkeit bezieht, und mit dem sie wohnt und der den Schlüssel aller verborgenen Schätze hat. Denn der Herr der Geister hat ihn vor allen auserwählt und er hat ihm eine Herrlichkeit über alle Creaturen gegeben. Der Sohn des Menschen wird die Könige und die Mächtigen fortreißen von dem Lager der Wollust; er wird den Mächtigen einen Zaum anlegen und die Zähne der Frevler zerbrechen (46, 1—4).

Ich sah auch ein Lamm, und dieses Lamm wurde Mensch. Und es baute dem Herrn eine Hürde, und es sammelte hier die Schafe, die sich verirrt hatten. Ich sah auch ein Lamm fallen, das jenem vorging, welches die übrigen führte. Und ich sah eine große Schar anderer Schafe zu Grunde gehen, ihre Jungen anstatt ihrer wachsen und auf eine neue Weide gehen. Und das Lamm, das sie geführt und das Mensch geworden, trennte sich von ihnen und starb. Und die andern Schafe suchten und riefen es mit jämmerlichem Geschrei (88, 60—63) [2].

Erinnern diese Stellen auch an das Buch der Weisheit, an die Psalmen und an die Apokalypse, so läßt sich danach doch noch kein Urtheil fällen. Das Buch selbst aber hält sich nicht auf dieser Höhe. Es enthält zu viele absonderliche und barocke Märchen über Sonne, Mond und Sterne, über

[1] *P. Batiffol*, Apocalypses apocryphes (*Vigouroux*, Dictionnaire de la Bible I, 757 s.).

[2] Uebersetzt nach *P. Batiffol* l. c. p. 758.

Digitized by Google

die Geheimniſſe der Engel- und Menſchenwelt, über verborgene Dinge, Kräfte und Stätten im Weltall, und zwar alles als Engelsoffenbarungen in kunterbunter Unordnung durcheinander gemiſcht, um in ernſtliche Parallele mit den heiligen Büchern geſtellt zu werden[1]. Wahrſcheinlich entſtand es zur Zeit der Machabäerkämpfe als das Werk eines gläubigen Juden, der die orthodoxe nationale Ueberlieferung gegen die eindringende heidniſche Weltanſchauung vertheidigen wollte[2].

Das Buch der Jubiläen[3] oder die kleine Geneſis (äthiopiſch und in lateiniſchen Bruchſtücken erhalten) umfaßt die ſämtlichen Erzählungen der canoniſchen Geneſis, in Jubiläenabtheilungen von 7 Jahrwochen = 49 Jahren, bis zum Einzug des Volkes in Paläſtina. Die Erzählung iſt jedoch einem Engel in den Mund gelegt, der alles dem Moſes berichtet und ſeinen Bericht mit allerlei erdichteten Sagen und Umſtänden ausſchmückt. Der urſprüngliche Text ſcheint hebräiſch oder aramäiſch geweſen zu ſein, der Verfaſſer ein gläubiger Jude, der (im 1. Jahrh. n. Chr.) zum Feſthalten des alten Geſetzes aneifern wollte.

Die Himmelfahrt des Iſaias[4] (äthiopiſch und in lateiniſchen Fragmenten vorhanden, urſprünglich griechiſch) erzählt im erſten Theil (Kap. 1—5) das Martyrium des Propheten; im zweiten Theil (Kap. 6—11) ſchildert die Schrift, in chriſtlicher Auffaſſung, die Herabkunft Chriſti durch die ſieben Himmel zum Zwecke der Erlöſung, wie ſie dem Propheten zu ſchauen vergönnt war, als er in die ſieben Himmel entrückt wurde.

---

[1] Aethiopicus liber, qui ex variis apocryphis ita conflatus est, ut merito ambigatur, num idem ille sit, quem Patres cognoverunt, revelationibus constat, quibus angeli patriarcham Henoch omnia mysteria mundi visibilis et invisibilis docent, innumerisque absurdis ridiculisque narrationibus et explicationibus scatet. *R. Cornely*, Introd. gen. (2. ed. Parisiis 1894) p. 222. Vgl. *L. Goldschmidt*, Bibliotheca Aethiopica (Leipzig 1893) S. 35, und deſſ. Einleitung zum Buche Henoch (Berlin 1892) p. XIII; Movers-Kaulen, Art. „Apocryphen-Literatur" in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon. I (2. Aufl.), 1054.

[2] Langen, Das Judenthum in Paläſtina zur Zeit Chriſti (Freiburg i. Br. 1866) S. 64.

[3] Herausgegeben von A. Dillmann (Göttingen 1854); deutſch von demſ. (Ewalds Jahrbücher 1849—1850); engliſch von G. H. Schodde (1888); hebräiſch von Rubin (Wien 1869). — Neue Ausgabe von *R. Charles*, The Ethiopic Version of the Hebrew book of Jubilees, in Anecdota Oxoniensia. Semitic Series VIII. Oxford 1895. — Vgl. *H. Roensch*, Liber Iubilaeorum. Lipsiae 1874.

[4] Aethiopiſch, lateiniſch und engliſch von Rich. Lawrence (Oxonii 1819); äthiopiſch und lateiniſch von A. Dillmann (Lipsiae 1877); lateiniſch von Gieſeler (Gottingae 1832) und Gfrörer (Prophetae pseudepigr. 56—63); deutſch von Jolowicz (Leipzig 1854) und R. Clemens (Stuttgart 1850); franzöſiſch von R. Baſſet (Paris 1894). — Eine ſpätere freie Bearbeitung des griechiſchen Textes ſiehe in der Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie XXI (1878), 330—353.

Digitized by Google

Die Himmelfahrt Moſis (nur in einem lateiniſchen Bruchſtück erhalten[1], urſprünglich hebräiſch) ſchildert, wie dem Moſes vor ſeinem Tode der ganze Verlauf der jüdiſchen Geſchichte bis zum Erſcheinen des Meſſias geoffenbart wird, und ſucht damit die Juden — wahrſcheinlich kurz nach der Zerſtörung Jeruſalems — zu tröſten.

Die ſogen. Teſtamente der zwölf Patriarchen (griechiſch verfaßt, auch in alter lateiniſcher und armeniſcher Ueberſetzung vorhanden)[2] führen in zwölf Büchern die Abſchiedsreden der zwölf Söhne Jakobs bei ihrem Tode aus. Jeder der Patriarchen knüpft dabei an ſeine eigene ſagenhaft ausgeſchmückte Lebensgeſchichte gute Räthe und Mahnungen an ſeine Kinder und ertheilt ihnen allerlei Aufſchlüſſe über die Geheimniſſe des Jenſeits, über das Leben, das Leiden und die Auferſtehung Chriſti ſowie über die Verwerfung des auserwählten Volkes. Ein Judenchriſt ſcheint durch dieſe Schrift die Bekehrung ſeiner Landsleute angeſtrebt zu haben.

Ebenfalls von einem Judenchriſten, aus der Zeit zwiſchen Titus und Hadrian, ſcheint die Apokalypſe Baruchs verfaßt zu ſein (urſprünglich wahrſcheinlich griechiſch, nur in lateiniſcher und ſyriſcher Ueberſetzung vorhanden)[3]. Baruch erhält darin Offenbarungen über die aſſyriſche und die babyloniſche Gefangenſchaft, über die Gründung eines neuen Jeruſalems und einer neuen Weltordnung. Am Tage nach dieſer Viſion wird Jeruſalem erobert; um ſeinen Ruhm zu ſchonen, kommen aber Engel, legen ſelbſt die Mauern nieder und vergraben die heiligen Tempelgefäße in der Erde. Jeremias wird in die Gefangenſchaft abgeführt, Baruch aber bleibt in den Trümmern der verödeten Stadt und ſtimmt ſein Klagelied um ſie an. Eine Stimme vom Himmel tröſtet ihn und verkündet ihm das baldige Nahen des Meſſias. In andern Viſionen werden ihm dann die Schickſale des römiſchen Reiches, das Weltende und die ganze frühere Geſchichte Israels vorgeführt.

Eine Nachbildung dieſer Schrift iſt das Buch Baruch[4] (griechiſch und äthiopiſch erhalten), aber mit vielen alten und neuen Legenden über den Propheten Jeremias ausgeſchmückt, welche die Gottheit Chriſti beweiſen ſollen.

Von geringerem theologiſchen Intereſſe als die meiſten der angeführten Apokryphen, aber von größerer Bedeutung für Sagengeſchichte und Literatur

---

[1] Veröffentlicht von *Ceriani*, Monum. sacr. et prof. I, 1, 55.

[2] *Migne*, Patr. gr. II, 1037—1150.

[3] The Apocalypse of Baruch, translated from the Syriac, edited with introduction etc. by *R. H. Charles*. London 1896.

[4] Veröffentlicht in einer kürzlich begonnenen Sammlung: *R. Basset*, Les apocryphes éthiopiens. Traduits en français. I. Le Livre de Baruch et la Légende de Jérémie. Paris 1893.

Digitized by Google

ist das christliche „Adamsbuch“ [1] (ganz verschieden von dem Adamsbuch der Mandäer [Zabier], Nazaräer oder Johanneschristen). In das Abendland ist dasselbe nie gedrungen; im Orient ist es dagegen in zwei Fassungen vorhanden. Die äthiopische trägt den Titel Gadela Adam (Der Kampf Adams) und weist sich als Uebersetzung einer arabischen Vorlage aus. Die syrische hat den Titel Spelunca thesaurorum (Die Schatzhöhle) [2] und ist vermuthlich der Urtext der äthiopischen und arabischen Bearbeitung, die auf eine sehr weite Verbreitung des Werkes schließen lassen. Das Buch erzählt in ganz ausführlicher Darstellung das Leben der ersten Eltern bis zu ihrem Tode, kürzer die weitere Geschichte der Menschheit bis zu Noes Tod, nur ganz auszugsweise die übrige alttestamentliche Geschichte, dann aber wieder in behaglicher Breite die Geschichte Marias und die Jugendgeschichte des Erlösers. Die Absicht des Verfassers scheint dahin zu gehen, die Menschwerdung als Abschluß des von Gott mit Adam eingegangenen Bundes darzustellen. Legende und Sage überwuchern aber völlig die Angaben des biblischen Berichtes, und so hat das Werk fast nur Werth als Sammlung biblischer Sagen, wie sie sich zunächst in Syrien und von da aus weiter durch den Orient verbreiteten.

Wie die alttestamentlichen, so zerfallen auch die neutestamentlichen Apokryphen in zwei Hauptgruppen: solche, welche zeitweilig von angesehenen Kirchenschriftstellern für echt gehalten wurden und deshalb in kirchlichen Kreisen ein gewisses theologisches, ja mitunter canonisches Ansehen genossen, und solche, welche jedes solchen Ansehens entriethen und als Betrügereien von Sectirern theilweise sogar von der kirchlichen Autorität ausdrücklich verworfen wurden.

Zu den Apokryphen der ersten Art gehören: Der Brief unseres Herrn an den König Abgar von Edessa; Die Liturgien der heiligen Apostel Petrus, Jacobus, Matthäus und des Evangelisten Marcus; Die Lehre der zwölf Apostel; Die zwei Wege oder das Urtheil des Petrus; Die Canones der Apostel; Das Evangelium der Hebräer, Nazaräer oder der zwölf Apostel; Der Brief des hl. Paulus an die Laodicäer; Der dritte Brief des hl. Paulus

[1] Deutsch von A. Dillmann (in Ewalds Jahrbücher Bd. V. Göttingen 1853), E. Trumpp (München 1880); englisch von S. C. Malan (London 1882). Vgl. *W. Wright*, Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum III (London 1877), 213: The history of Adam and Eve „Gadla Adam“. — Völlig verschieden davon ist das Hauptwerk der Mandäer im südlichen Babylonien, der Sidrâ Rabbâ oder Ginzâ, herausgegeben von Norberg unter dem Titel Codex Nasaraeus Liber Adami appellatus, Lond. Goth. 1815, und von J. H. Petermann: Thesaurus seu Liber magnus vulgo „Liber Adami“ etc. Leipzig 1867. Vgl. *W. Wright*, Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum III, 1210.

[2] C. Bezold, Die Schatzhöhle. Syrisch und Deutsch. Leipzig 1888.

Digitized by Google

an die Korinther; Die Briefe des hl. Paulus an Seneca; Der Brief des hl. Barnabas; Der zweite Brief des hl. Clemens I. an die Korinther; Der Pastor Hermä [1].

Ist auch unter diesen Schriften keine, welche in literaturgeschichtlicher Hinsicht eine hervorragende Stellung einnähme, so bezeichnen sie doch in ihrer Gesamtheit die Anfänge des literarischen Lebens, das sich schon in den ersten Jahrhunderten der Kirche unter unsäglichen Schwierigkeiten, Noth und Verfolgung zu regen begann [2], die weise Vorsicht, mit welcher die Kirche in der Festsetzung des biblischen Canon voranging, und den unschätzbaren Vortheil, den ihr lehramtliches Walten der Entwicklung der kirchlichen Literatur gebracht hat. Mit liebevoller Schonung hat sie alles behandelt, was eine ehrwürdige Ueberlieferung oder eine glaubhafte Autorität für sich aufweisen zu können schien; aber mit ebenso fester und einschneidender Energie hat sie den Einfällen des Irrthums und des schrankenlosen Subjectivismus Einhalt geboten. Was wäre, nicht bloß aus der christlichen Offenbarung, sondern auch aus der christlichen Bildung geworden, wenn das kirchliche Lehramt nicht mit jener Entschiedenheit den zahllosen falschen Evangelien, Apostelgeschichten, Apostelbriefen und Apokalypsen entgegengetreten wäre, mit welchen die Secten der ersten Jahrhunderte, besonders die Gnostiker, das Abend- und Morgenland zugleich überschwemmten! [3]

Was sich übrigens von dieser zweiten Art der neutestamentlichen Apokryphen erhalten hat, bietet heute ein durchaus werthvolles Zeugniß für die echten canonischen Schriften. Sie zeigen anschaulich den Gegensatz „zwischen Wahrheit und Dichtung, zwischen der Einfachheit und Erhabenheit der göttlichen Offenbarungsthatsachen und der Buntscheckigkeit, Lächerlichkeit, Trivialität und Phantasterei menschlicher Erfindungen. Schon dieser, besonders in den Apostelgeschichten handgreifliche Gegensatz kennzeichnet die canonischen Schriften mit dem Siegel der Echtheit. Wie der Inhalt, so gibt auch die Behandlung, die man ihnen zu theil werden ließ, Zeugniß von deren höherer Würde. Die apokryphen Texte wurden mit der größten Freiheit geändert; die zahlreichen Bearbeitungen erlaubten sich die mannigfachsten Aenderungen, Auslassungen, Zusätze — kurz, man schaltete und waltete mit ihnen nach

[1] Die letztgenannten Schriften sind natürlich nur insofern als „Apokryphen" zu bezeichnen, als der Versuch gemacht wurde, sie den „canonischen" Schriften als ebenbürtig an die Seite zu stellen.

[2] Viel ließ sich noch nicht leisten. Non loquimur magna, sed vivimus, sagt der hl. Cyprian (De bono patientiae cap. 3. ed. *Hartel* p. 398); die Christen waren philosophi non verbis, sed factis (ib.).

[3] Siehe darüber Rich. Adalb. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden (2 Bde. Braunschweig. I. 1883; II. 1884), sowie die Bemerkungen des P. J. Knabenbauer S. J. zu diesem Werke in der Zeitschrift für katholische Theologie VIII (Innsbruck 1884), 799—809.

Digitized by Google

Belieben. Diesen bunten Umgestaltungen gegenüber bietet die Ueberlieferung der heiligen Texte trotz der Varianten eine großartige und staunenswerthe Einheit. Man kann es mit Händen greifen: hier war im Bewußtsein aller heiliges Gut, das mit heiliger Treue bewahrt wurde“ [1].

Auch für einzelne Lehren der Kirche, wie für jene über den Primat Petri, enthalten diese Apokryphen gelegentlich ein werthvolles Zeugniß; besonders aber bestätigen sie die Thatsache, daß es eine von ihnen unabhängige katholische Ueberlieferung gab und daß den altchristlichen Legenden vielfach ein wirklicher geschichtlicher Kern zu Grunde lag.

Der literarische Werth dieser Apokryphen ist dagegen nicht sonderlich hoch anzuschlagen. Das gnostische „Tanzlied“ z. B., das sich in den Acten des hl. Johannes findet [2], nimmt sich neben echt christlich-liturgischen Gesängen nicht viel besser als eine sonderbare Travestie aus. Aehnlich ist es mit zwei gnostischen „Weiheliedern“ in den Acten des hl. Thomas [3]. Das gnostische „Lied von der Weisheit“ (Sophia-Achamoth), das in denselben Acten eine von dem Apostel bekehrte Sängerin bei einem heidnischen Festmahl zum besten gibt, prunkt zwar in allem Glanz und Frühlingsduft eines mystischen Brautgesanges, aber der Demiurg mit den Aeonen drängt sich in störender Weise zwischen Braut und Bräutigam, und die Bekämpfung der christlichen Ehe, welche das ganze Buch durchzieht, zerstört das dichterische Bild, auf welchem das Lied sich aufbaut, und trägt den schreiendsten Widerspruch in dasselbe hinein [4]. Wohl länger, aber kaum poetischer ist ein anderes Gedicht, das der Verfasser der Acten den hl. Thomas im Kerker singen läßt, das er aber offenbar schon aus früherer Zeit vorfand und mit dem alten Titel seiner Erzählung einverleibte: „Hymnus des Apostels Judas Thomas im Lande der Hindu.“ In neuerer Zeit wurde es der „Hymnus von der Seele“ genannt [5].

---

[1] J. Knabenbauer a. a. O. VIII, 803. 804.

[2] Th. Zahn, Acta Iohannis (Erlangen 1882) S. 220. 221.

[3] K. Macke, Syrische Lieder gnostischen Ursprungs (Theol. Quartalschrift. Tübingen. LVI [1874], 49—52. 69. 70). — R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten I, 311—321.

[4] *W. Wright*, Apocryphical Acts of the Apostles II. Cambridge 1871. — K. Macke a. a. O. S. 7—17. — Lipsius a. a. O. I, 301—311. — „Das Phänomen, um das es sich handelt, ist auch erklärt, wenn man annimmt, daß der Verfasser der gnostischen Thomasacten ein syrischer Grieche war und für seine Zwecke ein altes profanes syrisches Hochzeitslied zu einem griechisch-gnostischen Gesang umgearbeitet hat. Denn das ist zweifellos der Ursprung dieser Ode.“ A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur. II. Theil (Chronologie). I (Leipzig 1897), 547.

[5] Der syrische Text bei *W. Wright*, Apocryph. Acts II, 238—245; deutsche Prosaübersetzung und Erklärung bei K. Macke a. a. O. S. 28 ff. 52 ff.; metrische Uebersetzung von demselben bei Norrenberg, Allgemeine Literaturgeschichte I (2. Aufl. Münster i. W. 1896), 286—288. — A. v. Gutschmid versuchte die

Digitized by Google

Die Menſchenſeele iſt hier als junger Königsſohn geſchildert, der mit reichen Schätzen ausgerüſtet aus ſeiner Heimat, dem Lande des Oſtens (d. h. dem himmliſchen Vaterlande), nach Aegypten (d. h. in das irdiſche Leben) entſandt wird, um dort eine köſtliche Perle zu holen, die mitten im Meere von einer Schlange umringelt und bewacht iſt. In Aegypten angelangt, kleidet er ſich jedoch, um nicht aufzufallen, nach Weiſe der unreinen Aegypter, ißt und trinkt mit ihnen, tritt mit ihnen in immer vertrautern Verkehr, vergißt darüber völlig ſeines Auftrags und ſinkt in einen tiefen (geiſtlichen) Schlaf. Da ſchreiben ihm die Eltern einen Brief, der ihn an die Würde ſeiner Abkunft, an ſeinen Auftrag und an die ihm zu Hauſe beſtimmte Herrlichkeit mahnt. Der Brief „fliegt gleich dem Adler, dem König alles Geflügels, und wird ganz Wort". Nun rafft ſich der Prinz auf, lullt die Schlange durch Zauber in einen Schlaf, bemächtigt ſich der Perle und kehrt dann nach ſeiner Heimat im Oſten zurück. Zu Maiſchan, an der Grenze, zieht er die herrlich geſtickte Toga an, welche ihm ſeine Eltern entgegenſchicken. Darauf vollendet er ſeine Heimfahrt und tritt ein in die ihm bereite Herrlichkeit.

Die Allegorie wäre einer ſchönen chriſtlichen Deutung fähig; allein eine ſolche tritt nirgends klar hervor; vielmehr wird der an ſich unklare Grundgedanke gegen Ende ſo verſchoben und myſtiſch umdunkelt, daß das Gedicht nur einen ganz verſchwommenen und unbefriedigenden Eindruck zurückläßt.

Auf die übrige apokryphiſche Literatur dieſer Art näher einzugehen, iſt hier nicht der Ort; dagegen müſſen wir noch bei einigen Apokryphen verweilen, die zwar für Dogmatik und Exegeſe wenig Werth beſitzen, aber als

---

Thomaslegende aus indiſcher (buddhiſtiſcher) Quelle abzuleiten („Die Königsnamen in den apokryphen Apoſtelgeſchichten." Rhein. Muſeum für Philologie. 19. Jahrg. S. 161 ff.) und vermuthete den ſyriſchen Gnoſtiker Bardeſânes als Bearbeiter. R. Schröter (Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländ. Geſellſchaft XXV, 326. 327) hält die Autorſchaft des Bardeſânes für fraglich; Nöldeke (ebd. XXV, 676. 677) verlegt die Abfaſſung des Gedichtes in die Zeit desſelben, bemerkt aber: „Uebrigens iſt es für mich, der ich mir ſeit Jahren ſo viel vergebliche Mühe gegeben habe, in die Geheimniſſe der mandäiſchen Schriften einzudringen, eine traurige Befriedigung, daß ſich ſelbſt ein ſolches in einer ganz bekannten Sprache geſchriebenes, einem viel einfachern Syſtem entſtammendes gnoſtiſches Product ſo ſchwer enträthſeln läßt." — Macke (a. a. O.) und R. A. Lipſius (Die apokryphen Apoſtelgeſchichten I, 292 bis 301) halten Bardeſânes für den muthmaßlichen Verfaſſer. — A. Harnack dagegen (Geſchichte der altchriſtlichen Literatur. II. Theil [Chronologie]. I, 545. 546) polemiſirt ſcharf gegen R. A. Lipſius, daß er nach ganz unzureichenden Kriterien „Gnoſtiſches" in die Apoſtelacten hineintrage, und ſagt von dem Gedicht: „Der Hymnus ſelbſt enthält ſchlechterdings nichts Chriſtliches und darum auch nichts Gnoſtiſches (wenigſtens wenn man den üblichen Sprachgebrauch feſthält). Es iſt ein räthſelhaftes Document für Abſichten, die uns völlig undurchſichtig ſind, für eine Denkweiſe, die die verſchiedenſten religiöſen Unterlagen zuläßt."

Digitized by Google

Ausdruck frommer oder wenigstens harmloser Volksüberlieferung und als Quelle der spätern christlichen Legende für die Literatur nicht ganz bedeutungslos sind, ja mitunter eines gewissen poetischen Reizes nicht entbehren.

Schon von den Zeiten der Apostelschüler an begegnet uns der Wunsch, etwas mehr über das Schicksal des Erlösers und seiner gebenedeiten Mutter zu vernehmen, als in dem gedrängten, oft lakonisch kurzen Bericht der vier Evangelisten enthalten war. Aeußere Bedrängniß und Verfolgungen mochten zeitweilig diesen Wunsch zurückdrängen, zumal in den Evangelien selbst ein Quell unerschöpflicher Betrachtung und beseligenden Trostes, übernatürlicher Erleuchtung und Kraft vorhanden war. Immer und immer wieder wandte sich jedoch die beschauliche Liebe der Gläubigen auch jenen kleinern Nebenumständen im Leben des Erlösers zu. Man suchte und sammelte die Ueberlieferungen, die sich darauf bezogen.

Die Liebe war indes hier den Gefahren der Neugier, der Täuschung und des Vorwitzes ausgesetzt. Die Kirche bewahrte deshalb der Legende und legendarischen Ueberlieferung gegenüber ein sehr zurückhaltendes, mehr abwehrendes als förderndes Verfahren. Erst als die christologischen Irrthümer der ersten Jahrhunderte siegreich überwunden, die großen Dogmen, die sich auf die Menschwerdung bezogen, durch die Beschlüsse der ersten Concilien genauer festgestellt waren, eine arianische oder nestorianische Auffassung des Erlösers und seines Erdenlebens nicht mehr zu fürchten stand, wurde der Entwicklung der Legende mehr Raum und Freiheit verstattet, bis sie sich endlich im Mittelalter zum reichen Blüthengarten geistlicher Poesie entfaltete.

Die meisten der hierher gehörigen Apokryphen beschäftigen sich mit der Jugendgeschichte des Erlösers und mit dem Leben seiner jungfräulichen Mutter. So das Protoevangelium Jacobus' des Jüngern[1], das (griechisch abgefaßt, in syrischer, koptischer und arabischer Uebersetzung vorhanden) in der orientalischen Kirche in hohem Ansehen stand, von den griechischen Vätern in ihren Homilien benutzt und an Marienfesten zu öffentlichen Vorlesungen verwendet wurde, während es in der lateinischen Kirche erst nach ziemlich langer Abweisung seit dem 6. Jahrhundert Eingang fand. Mit hoher Einfachheit und Würde erzählt es (Kap. 1—20) die Geburt und Jugendgeschichte Marias, ihre Auserwählung zur Gottesmutter und sodann die Geburt Christi zu Bethlehem, in einem Anhang (Kap. 21 und 22) die Geschichte der heiligen drei Weisen aus dem Morgenland.

---

[1] *Γέννησις Μαρίας τῆς ἁγίας θεοτόκου καὶ ὑπερενδόξου μητρὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Herausgegeben von *Tischendorf*, Evang. apocr. p. 1—50; *C. A. Suckow*, Protev. Iacobi. Vratisl. 1840. — A. Berendts, Studien über Zacharias-Apokryphen und Zacharias-Legenden. Leipzig 1895. — A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur. I. Theil S. 5 ff.; II. Theil S. 589 ff.

Digitized by Google

Wohl ebenſo alt iſt das Evangelium Thomas' des Israeliten, das bereits von Origenes, Irenäus, Euſebius, Cyrillus von Jeruſalem, Ambroſius und Hieronymus erwähnt wird, aber nur mehr in einigen lateiniſchen, griechiſchen und ſyriſchen Bruchſtücken vorhanden iſt. Als Verfaſſer gilt nicht Thomas der Apoſtel, ſondern Thomas, ein Schüler des Manes. Die Schrift iſt von doketiſchen Irrthümern beherrſcht und war hauptſächlich unter den Manichäern und Gnoſtikern verbreitet. Sie enthält aber weitere legendariſche Einzelheiten über die Eltern Marias, Joachim und Anna, die Geburt Marias, ihre Vermählung mit Joſeph und über die Jugendgeſchichte Chriſti, die ſpäter auch in kirchlichen Kreiſen Beachtung und Verwerthung fanden.

Auf Grundlage des Protoevangeliums Jacobus' des Jüngern, mit Benutzung des Thomasevangeliums, ruht das ſogen. Pſeudo-Matthäus-evangelium, von einem Häretiker — vermuthlich im 6. Jahrhundert — in lateiniſcher Sprache abgefaßt. Aus allen dreien iſt endlich das kürzere Evangelium de nativitate Mariae hervorgegangen, das, ſchon Biſchof Fulbert von Chartres (geſt. 1029) bekannt, faſt wörtlich in das Speculum historiale des Vincenz von Beauvais und in die Legenda aurea des Jakob de Voragine überging und durch dieſe vielbeliebten Bücher im ganzen Abendlande verbreitet wurde. Dieſe wie andere lateiniſche Bearbeitungen des Protoevangeliums gehören indes ſchon in den Bereich der abendländiſchen Literatur.

Dem Orient gehört dagegen noch ein Evangelium infantiae Salvatoris, das uns nur in arabiſcher Sprache erhalten iſt, aber auf einen ſyriſchen Urtext zurückweiſt und bei den Neſtorianern in Syrien und Perſien allzeit großes Anſehen genoß[1]. Die erſten neun Kapitel ſtammen aus dem Protoevangelium Jacobus' des Jüngern, die achtzehn letzten aus dem Thomasevangelium; die dazwiſchen liegenden Kapitel dagegen enthalten allerlei Fabeleien, die des hohen Gegenſtandes nicht würdig ſind und an „Tauſend und eine Nacht" erinnern. Der Jeſusknabe verwandelt andere Kinder in junge Zicklein und gibt einem Jüngling, den Zauberer in einen Mauleſel verwandelt hatten, ſeine menſchliche Geſtalt zurück; er plagt ſeine Spielgenoſſen und ſetzt ſeine Lehrer in Verlegenheit, ja er macht von ſeiner Wunderkraft einen ſo bedenklichen Gebrauch, daß die Leute zu Joſeph kommen und ihn bitten, doch von Nazareth fortzuziehen[2]. Neben ſolchen naiv-wunderlichen

[1] *I. C. Thilo*, Codex apocr. Nov. Test. (Lipsiae 1832) I, 63—158.

[2] Der franzöſiſche Akademiker Gaſton Boiſſier (Les Origines de la poésie chrétienne, l. c. p. 79 s.) bemerkt hierzu: Au lieu d'en rire, ce qui ne mène à rien, il vaut mieux essayer de comprendre d'où ces défauts peuvent venir. Souvenons-nous que le christianisme est une des rares religions qui ne se sont pas développées à une époque reculée et naïve. Il est né en pleine civilisation, au milieu

Digitized by Google

Erfindungen findet sich indes doch auch mancher poetische Zug, wie z. B. wo das Jesuskind mit den andern Kindern kleine Vögel aus Lehm gestaltet, ein alter brummiger Jude sie deshalb auszankt, das Jesuskind in die Hände klatscht und die Lehmgebilde als wirkliche Vöglein von dannen fliegen.

Den Abschluß der Marienlegende bildet das Buch De dormitione Mariae oder Transitus Mariae, das, griechisch abgefaßt, in mehreren syrischen und lateinischen Bearbeitungen, auch in koptisch-sahidischer und arabischer Uebersetzung erhalten ist. Es erzählt in anmuthiger Weise, mit einem reichen Kranze wunderbarer Züge, den Tod der Gottesmutter und ihre glorreiche Aufnahme in den Himmel, wobei der Glaube an ihre unbefleckte Empfängniß deutlich hervortritt. Es war bereits im 4. Jahrhundert vorhanden.

Wie die Legende sich von früher Zeit an liebevoll mit der jungfräulichen Mutter des Jesuskindes beschäftigte, so auch mit dem treuen Nährvater Joseph, der es auf Befehl des Engels nach Aegypten flüchtete und unter dessen Obsorge es im stillen Nazareth zum Jünglinge und zum Manne heranwuchs. Allerdings ist hiervon bis heute nur ein einziges Denkmal bekannt, eine „Geschichte Josephs des Zimmermanns" (Historia Iosephi fabri lignarii)[1], die, wahrscheinlich schon im 4. Jahrhundert entstanden,

---

d'une société polie et lettrée, amollie par le bien-être, usée et fatiguée par l'excès des jouissances de la vie. Il est naturel qu'il n'ait pas produit d'abord les mêmes effets que s'il eût rencontré des âmes entièrement fraîches et jeunes. Les oeuvres qu'il inspire, même dans les classes populaires, semblent avoir deux âges. Elles sont un mélange surprenant de neuf et de vieux, de grossièreté et de grâce, de rhétorique et de vérité, de poésie charmante et de banalités misérables. Diese Erklärung dürfte doch etwas zu weit her geholt sein. Die ältern Protoevangelien vereinigen eine gewisse kindliche Einfalt mit religiöser Würde. Die unpassenden Züge aber, in welchen das koptisch-arabische Kindheitsevangelium von ihnen abweicht, verrathen durchaus keine Hypercivilisation, sondern eher jene kindische Fabulirsucht, welche sich allgemein bei den Orientalen findet und sich bei den Arabern am stärksten entwickelte.

[1] Arabisch und lateinisch herausgegeben von G. Wallin (Lipsiae 1722), lateinisch von *I. C. Thilo* l. c. I, 1—61 und *Tischendorf*, Evang. apocryph. p. 122—139; Fragmente einer sahidisch-koptischen Uebersetzung bei *Zoega*, Catal. codd. copt. p. 225, und *Dulaurier*, Fragments des révélations apocryphes de S. Barthélemy, Paris 1835; deutsche Uebersetzung von L. Stern, Die Geschichte Josephs des Zimmermanns (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXVI [1883], 267—294). — Die Schrift enthält das älteste Zeugniß für die Verehrung des hl. Joseph. Im 26. Kapitel spricht der Heiland zum hl. Joseph: „Diejenigen, welche dir eine Opfergabe widmen, mögen dieselbe deiner Stätte am Tage deines Gedächtnisses darbringen, am 26. Epiphi... Wer einem Armen ein Brod in die Hände gibt in deinem Namen, den will ich nicht Mangel leiden lassen... Diejenigen, welche einem Fremdling oder einer Wittwe oder einer Waise einen Becher Weines in die Hände geben an dem Tage deines Gedächtnisses, die will ich dir empfehlen, daß du sie zu dem Gastmahl der tausend Jahre ladest."

Digitized by Google

nur in koptisch-memphitischer Fassung und arabischer Uebersetzung erhalten ist. Die Schrift scheint eine Homilie auf das Fest des Heiligen zu sein, das in den ägyptischen Klöstern schon sehr frühe gefeiert wurde. Der erste Theil erzählt in schlichter, anmuthender Weise das ganze Leben des heiligen Patriarchen und besonders seinen glückseligen Tod; der zweite Theil knüpft daran dogmatische und moralische Belehrungen, die in einem stark orientalischen d. h. breiten und schwülstigen Stil gehalten sind.

Für die Legenden, welche sich an das Leiden des Erlösers knüpfen, bilden das sogen. Evangelium des Nikodemus oder die bereits bei Justin, Tertullian und Eusebius erwähnten Acta Pilati das Hauptmonument. Das wahrscheinlich schon im 2. Jahrhundert griechisch abgefaßte Werk enthält in seinem ersten Theile die Acten des vor Pilatus über Christus geführten Processes, die in Wirklichkeit ganz dem römischen Gerichtsverfahren entsprechen und nichts Unwahrscheinliches darbieten, im zweiten Theile eine hochpoetische, lebensvolle Schilderung der Niederfahrt Christi zur Vorhölle. Weder diese noch andere ähnliche Schriften (z. B. der Briefwechsel zwischen Pilatus und Herodes, der Brief des Pilatus an Kaiser Tiberius u. s. w.) haben sich indes im Orient eingebürgert; sie sind unmittelbar aus griechischen oder lateinischen Quellen ins Abendland gelangt.

Unzweifelhaft besaß dagegen der christliche Orient in früher Zeit schon jenes erhabene und liebliche Bild der reinsten Jungfrau und Gottesmutter Maria, das mit seinem wunderbaren Glanze nicht nur die Marienminne des Mittelalters, sondern die gesamte christliche Poesie beherrscht. Das holde Kind Joachims und Annas, makellos empfangen und geboren, in zarter Jugend schon dem Herrn geweiht, in stiller Abgeschiedenheit, Gebet und Arbeit aufwachsend zur heiligen Jungfrau, in jungfräulicher Ehe dann mit Joseph vermählt, als Gnadenvolle vom Engel gegrüßt, als Gesegnete unter den Weibern von Elisabeth gepriesen, als Mutter des Weltheilandes von den Hirten und Königen verehrt, die Verbannte in Aegypten, die traute Hausmutter im stillen Nazareth, die mitleidige Fürbitterin bei der Hochzeit zu Kana, die Königin der Martyrer unter dem Kreuze, die selige Mutter des Auferstandenen, die Trösterin der verwaisten Apostel nach der Himmelfahrt, die glorreiche Braut des Heiligen Geistes am Pfingsttage, die freundliche Beratherin des Lieblingsjüngers und der jungen Kirche zu Ephesus, bei ihrem Tode noch einmal das Apostelcollegium um sich versammelnd, damit es Zeuge ihrer Aufnahme in den Himmel sei — dieses wundersame Lebensbild, in seinen unanfechtbaren, dogmatischen Grundlinien von den Evangelien gezeichnet, nur da und dort von Zügen altchristlicher Ueberlieferung und Legende ergänzt und verklärt, ist nicht von mittelalterlichen Abendländern ersonnen worden, es hat schon die alten Kirchen des Morgenlandes erfreut, bevor das Concil von Ephesus (431) unter dem Jubel des christlichen

Digitized by Google

Volkes die ganz einzige Stellung der Gottesmutter im Erlösungswerke und in der Weltgeschichte mit seinen feierlichen Decreten besiegelte. Die Andacht der Christenheit zur Mutter des Erlösers war nur ein Widerhall des Grußes, welchen ihr der Engel vom Himmel gebracht und welcher der ganzen Welt Frieden, Heil und Rettung verkündete.

Alle ihr dargebrachten Huldigungen, alle ihr gewidmete Verehrung und Liebe lenkt die hochbegnadigte Mutter des Herrn aber auf Gott selbst zurück, der in dem großen Werke der Menschwerdung alle Erwartungen der Völker, alle Verheißungen des Alten Bundes erfüllte:

„Hoch preiset meine Seele den Herrn, und mein Geist frohlocket in Gott, meinem Heilande,
Weil er gesehen hat auf die Niedrigkeit seiner Magd; denn siehe, von nun an werden mich selig preisen alle Geschlechter,
Weil Großes an mir gethan hat, der da mächtig ist, und heilig ist sein Name,
Und seine Barmherzigkeit von Geschlecht zu Geschlecht denen, welche ihn fürchten.
Er hat Gewalt geübt in seinem Arme, er hat verstört die Hoffärtigen in ihres Herzens Sinne.
Herabgestürzt hat er die Mächtigen von ihrem Throne, und erhöht die Niedrigen;
Die Hungernden hat er erfüllt mit Gütern, die Reichen leer hinweggesandt.
Aufgenommen hat er Israel, seinen Knecht, eingedenk seiner Barmherzigkeit;
Wie er gesprochen hat zu unsern Vätern — zu Abraham und seinem Samen in Ewigkeit."

Dieser Hymnus, von der Mutter des Erlösers selbst in aramäischer Sprache gesungen, ist der erste Klang und zugleich der bleibende Grundaccord der neuen christlichen Poesie.

Drittes Kapitel.

Der hl. Ephräm, der Klassiker der Syrer.

1. Die Anfänge der syrischen Literatur.

Von einer vorchristlichen syrischen Literatur sind keine sichern Spuren vorhanden. Doch muß es eine solche gegeben haben, da die Sprache um Christi Zeit schon in fertiger Ausbildung erscheint[1]. Sie war einer jener

[1] *W. Wright*, A short history of Syriac Literature (London 1894) p. 1. — Vgl. Nöldekes Bemerkungen gegen Mommsen, Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXXIX, 333. 334. — Ein Schriftstück aus heidnischer Zeit (ein Bericht über eine Ueberschwemmung zu Edessa am Anfang des 3. Jahrhunderts) soll in der „Edessenischen Chronik" enthalten sein. So Hallier, Untersuchungen über die Edessenische Chronik. Leipzig 1892 (Texte und Untersuchungen von v. Gebhardt und Harnack IX, 86).

Digitized by Google

Dialekte, in welche sich das Aramäische gespalten hatte, und von welchen sich der palmyrenische, nabatäische und mandäische nur in Inschriften und andern kümmerlichen Ueberresten, der biblisch-aramäische in einigen Bruchstücken des Alten Testaments, der samaritanische in Uebertragungen biblischer Schriften, der talmudisch-babylonische in der Gemara erhalten hat. Der syrische kam der Volkssprache am nächsten, deren sich der Erlöser selbst und seine Jünger bedienten. Er wurde hauptsächlich in der Umgegend von Edessa gesprochen, einer ansehnlichen Stadt im nördlichen Syrien, welche damals den Mittelpunkt eines eigenen kleinen Reiches, des osroenischen, bildete.

Nach einer altehrwürdigen Legende trat schon König Abgar von Edessa mit Christus in nähere Berührung. Seit langem am Aussatz krankend, sandte er einen Boten an den Welterlöser mit der brieflichen Bitte, zu ihm zu kommen und ihn gesund zu machen. Christus lobte seinen Glauben, erklärte ihm aber, daß er selbst nicht kommen könne, weil er erst die ihm in Palästina zugewiesene Aufgabe erfüllen müsse; dann aber werde er ihm einen seiner Schüler senden, der ihm und all den Seinen das Leben bringen werde. Nach einer weitern Legende soll Christus dem König auch ein Schweißtuch zugesandt haben, auf dem sich ein Bild seines heiligen Antlitzes befand. Die älteste Fassung der Abgarlegende, die sogen. Doctrina Addaei, reicht wohl in das 2. Jahrhundert zurück und erzählt zugleich die Bekehrung Edessas zum Christenthum durch Addäus, einen der 72 Jünger[1]. Um diese Zeit waren bereits die Bücher des Alten Testamentes ins Syrische übersetzt. Im Laufe des 2. Jahrhunderts wurde wahrscheinlich auch das Neue Testament ins Syrische übertragen; im 3. Jahrhundert war die Evangelienharmonie (das Diatessaron) des Tatian bereits allgemein im Gebrauch, wurde aber später durch die eigentlichen Evangelien verdrängt. Zu der Bibelübersetzung, Peschittho (oder Peschittha) genannt, gesellten sich bald andere Werke, von denen jedoch wenig erhalten blieb. Die Homilien des Bischofs und Abtes Afrahât (Aphraates) stammen erst aus den Jahren 336—345 und bezeichnen die schwierige Lage, mit welcher das Christenthum in Syrien zu ringen hatte.

Schon im 2. Jahrhundert wurde zwar die Schule von Edessa, in engem Anschluß an diejenige von Antiochien, nicht nur eine Stütze des Glaubens für Syrien, sondern auch ein Stützpunkt der Glaubensverbreitung für Mesopotamien und Persien[2]. Gerade diese Nachbarschaft gestaltete sich

[1] Für den apostolischen Ursprung der Kirche von Edessa läßt sich anführen, daß am Pfingstfest zu Jerusalem auch Parther der ersten christlichen Predigt beiwohnten. Edessa heißt aber bei den Syrern oft „Tochter" oder Hauptstadt der Parther. Martin in der Revue des sciences ecclésiastiques 1888, p. 308.

[2] „Wir wissen, daß die Perser häufig die Schule von Edessa besuchten, so daß diese den Namen ‚Schule der Perser' erhielt." Spiegel, Studien über das

jedoch für die Christen Syriens zu einer Quelle beständiger Leiden und Prüfungen. Widerwillig wurden die Fürsten von Edessa bereits von Trajans Zeit an in die Kämpfe der Römer mit den Parthern hineingerissen, ihr Land unzähligemal geplündert und verheert. Unter Caracalla (211—217) verlor Edessa seine Selbständigkeit und ward römische Provinz. Nachdem mit Ardeschir I. (226) die persische Dynastie der Sassaniden an Stelle der Arsaciden getreten war, erneuerten sich die Kämpfe mit den Römern in noch furchtbarerem Umfang, besonders unter Schâpûr I. (240—271) gegen Kaiser Valerian und unter Schâpûr II. (309—380) gegen Constantius. Doch ungleich verhängnißvoller für die christlichen Syrer war es, daß schon von den frühesten Zeiten an die Secten der Gnostiker sich auch in Syrien verbreiteten, daß von Mitte des 3. Jahrhunderts auch die Lehre des Manes von Persien her eindrang und daß Edessa selbst zur Pflanzstätte einer neuen gnostischen Irrlehre ward. Ihr Stifter, Bardesânes, um 153 geboren, schloß sich zum Theil an Valentinian an, entwickelte aber dessen Lehren selbständig, mit reichen Zuthaten morgenländischer Phantastik. Nach Sozomenos[1] war er der erste Syrer, der, in griechischer Wissenschaft und Literatur wohl bewandert, nicht nur rednerisch, sondern auch dichterisch und musikalisch begabt, als eigentlicher Dichter auftrat, zu seinen Gedichten auch Melodien erfand und dieselben von Chören vortragen ließ. Auf solche Weise gewann er viele Anhänger, besonders bei der Jugend. In seinen Liedern feierte er die Aeonen oder Elementarwesen, mit welchen der Gnosticismus die ganze Natur bevölkerte, nach Art heidnischer Götter als Männchen und Weibchen, Götter und Götterkinder, in sentimental-üppiger Weise, mit obscönem Beigeschmack und mit blasphemischer Beimischung christlicher Vorstellungen und Namen. Er lebte bis in die Zeit des Kaisers Elagabalus, der, selbst aus Syrien stammend, von 218—222 regierte. Sein Sohn Harmonius trieb sein philosophisches und poetisches Unwesen fort. Erst in dem hl. Ephräm erstand dem syrischen Gnosticismus ein Gegner, der ihm nicht nur in religiöser, sondern auch in literarischer Hinsicht völlig gewachsen war.

2. Aus Ephräms Leben.

Ephräm, d. h. Ephraim (im Syrischen eigentlich Afrêm gesprochen), wurde im Jahre 306 zu Nisibis geboren, in der Hauptstadt der römischen Provinz Mygdala, der starken Grenzfestung des Römerreichs wider die Perser im obern Mesopotamien. Ueber seine Jugend gehen die Berichte sehr aus-

Zendavesta (Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. I, 256). — (Card.) *Larigerie*, Essai historique sur l'école chrétienne d'Édesse. Paris 1850.

[1] Hist. Eccl. III, 16 (*Migne*, Patr. gr. LXVII, 1089. 1090).

Digitized by Google

einander[1]. Nach dem einen war sein Vater nicht nur Heide, sondern sogar Götzenpriester des Gottes Abnil, und verstieß den zehnjährigen Knaben, als derselbe trotz aller Mahnungen und Drohungen sich den Christen zuwandte; nach einem andern waren beide Eltern Christen, wurden aber dem Kinde durch frühen Tod entrissen.

In seinen „Bekenntnissen", deren Echtheit stark angezweifelt wird, erzählt Ephräm, sein jugendlicher Leichtsinn habe ihn geraume Zeit auf den Wogen des Lebens hin und her geworfen; es hätte nicht viel gefehlt, und er wäre an der Vorsehung verzweifelt und hätte sich einem blinden Schicksalsglauben überantwortet. Da wurde er, auf Streifzügen im innern Mesopotamien, unschuldig in den Kerker geworfen und mit Leuten zusammengepfropft, die des Mordes und des Ehebruchs theils unschuldig angeklagt, theils wirklich schuldig waren. Siebzig Tage schmachtete er im Kerker, bis seine Schuldlosigkeit endlich an den Tag kam. Er wie andere schuldlos Angeklagte gelangten indes zu dem Bewußtsein, daß sie die lange, schmerzliche Strafzeit durch andere Fehler oder Vergehen wohl verdient hätten. Geistig umgewandelt, voll Schmerz und Reue über sein bisheriges Leben, voll heiligen Ernstes und voll des Vertrauens auf die Vorsehung, kehrte Ephräm in die Welt zurück, aber nur, um sie alsbald wieder zu verlassen und sich unter Leitung eines frommen Mannes in stiller Zurückgezogenheit dem Gebet und der Buße zu widmen. So erzählen die „Bekenntnisse"[2]. Der Bericht enthält nichts Widersprechendes, erklärt vielmehr vortrefflich das Verständniß, das Ephräm für die Auffassungsweise und das Leben des Volkes besaß, den reifen, ernsten Blick und den liebevollen Eifer, mit dem er aller sich annahm. Er hatte in jungen Jahren tief in alle Abgründe menschlicher Bosheit und Sittenlosigkeit geblickt und mit der vollen Schwungkraft einer jugendlichen Seele sich der Führung der Gnade anheimgegeben, um sich selbst zu heiligen und andern ein Retter aus den Irrpfaden des Lebens zu werden.

Völlig verbürgt ist die Thatsache, daß der hl. Jakob, der von 309 bis 338 die Kirche von Nisibis regierte, sich des jugendlichen Ephräm annahm und ihm eine treffliche religiöse Erziehung angedeihen ließ. Im Alter von 18 Jahren wurde Ephräm getauft. Aus der stillen Klause, wo er dem Gebet und dem Studium oblag, führte ihn Bischof Jakob dann als seinen Begleiter zu der ehrwürdigsten und bedeutsamsten Versammlung jener Zeit. Da sah der 19jährige Jüngling den ersten christlichen Kaiser, die Bekennerbischöfe, welche die letzten und furchtbarsten Christenverfolgungen

[1] Eine vollständige kritische Biographie des Heiligen gibt es noch nicht. Ueber die bisher vorliegenden Quellen vgl. *Lamy*, Études de Patrologie orientale. L'Université Catholique. Nouv. Série III (1890), 335 s.

[2] Acta Sanct. Bolland. Febr. I, 56—60.

Digitized by Google

überlebt hatten, den jugendlichen Athanasius, welcher den begonnenen Kampf der Kirche gegen den Arianismus so glorreich zu Ende führen sollte, den ganzen Episkopat, der die Gottheit Christi so einmüthig und begeistert gegen die Lehre des Arius vertheidigte.

Nach Nisibis zurückgekehrt, lebte Ephräm hier bis zum Jahre 364 an der Seite des Bischofs Jakob und seiner Nachfolger Babu, Volageses und Abraham. Die im ganzen friedlichen Zeiten des Bischofs Jakob wurden zuletzt durch die furchtbare Belagerung getrübt, welche 337 der Perserkönig Schâpûr II. mit ungeheurer Heeresmacht über die Stadt verhängte. Im Jahre 345 sah Nisibis den Kaiser Constantius in seinen Mauern, und Friedensverhandlungen mit den Persern ließen ein Ende der Kämpfe und Leiden erhoffen, die unter Babu die Kirche und das Land bedrängten. Doch die Verhandlungen zerschlugen sich, da die Perser ganz Armenien und Mesopotamien verlangten. Im Jahre 348 erschien Schâpûr wieder vor Nisibis und belagerte es drei Monate. Bischof Babu, dem es gelang, viele Gefangene von den Persern loszukaufen, starb im folgenden Jahre. Eine dritte, noch viel schrecklichere Belagerung durch Schâpûr im Jahre 350 wurde zwar ebenfalls siegreich zurückgeschlagen; allein die Persernoth hörte damit nicht auf. Die Perser durchzogen sengend und plündernd die benachbarten Provinzen, und 359 fiel die syrische Festung Anazit in ihre Hände. Nicht lange danach (361) bestieg Julian der Apostat den Kaiserthron und machte den gewaltsamen Versuch, das Heidenthum im Orient und Occident neu aufleben zu lassen.

Während dieser drangsalvollen Jahre stand Ephräm erst als Schüler, dann als Freund, Rathgeber und Gehilfe den Bischöfen von Nisibis zur Seite. Er war weder Priester noch Diakon. Wir wissen von keiner officiellen Stellung, die er bekleidet hätte. Wahrscheinlich lebte er als Mönch in großer Strenge und Eingezogenheit, wirkte aber zugleich als Redner, Prediger und Lehrer an der Schule, die Bischof Jakob begründet hatte. Die Heiligkeit seines Lebens, seine Kenntniß der Schrift und der kirchlichen Lehre, sein apostolischer Eifer, seine rednerische Begabung und seine dichterische Sprachgewalt verliehen ihm ein ungewöhnliches Ansehen und einen mächtigen Einfluß. In ihm lebte gewissermaßen die Ueberlieferung des großen Bischofs Jakob fort, der ihn einst mit auf das Concil von Nicäa genommen hatte und der durch seine unbeugsame Kraft und Festigkeit die folgenden Bischöfe weit überragt zu haben scheint. Ihm schrieb das Volk nächst dem Bischof Jakob die Errettung der Stadt bei der ersten Belagerung durch Schâpûr zu. Sie flößten den bestürzten Vertheidigern neuen Muth ein, als die Perser bereits Bresche in die Mauer gelegt hatten und alles verloren schien. Sie boten die ganze Bevölkerung zur Arbeit auf, so daß während einer Nacht an der bedrohten Stelle ein neuer innerer Wall auf-

Digitized by Google

geworfen wurde. Auf die Bitte Ephräms bestieg dann der heilige Bischof am andern Tage den Wall und rief Gottes Macht gegen die Bedränger seines Volkes zu Hilfe. Da brach ein ungeheurer Schwarm von Stechmücken über die persische Uebermacht herein, hemmte die Krieger, versetzte die Pferde und Elefanten in Wuth und führte in den Reihen der Perser eine solche Verwirrung herbei, daß sie die Belagerung aufheben mußten. Mehrere alte Kirchenschriftsteller, sogar der Arianer Philostorgios, schreiben die Rettung der Stadt dem hl. Jakob zu, wenn sie auch nicht alle von Theodoret erwähnten Einzelheiten bestätigen.

Unter innern und äußern Stürmen brach indes die Macht des Römerreiches langsam zusammen. Kaiser Jovian sah sich 364 genöthigt, die langumstrittenen Grenzprovinzen und mit ihnen auch die Festung Nisibis an die Perser abzutreten. Die meisten Christen wanderten jetzt aus. Ephräm zog zuerst in die Berge von Beth-Garbain, wo er einst die Taufe empfangen, dann nach Amida (Diarbekr), von wo seine Mutter herstammte, endlich nach Edessa, wo er sich für die noch übrigen Jahre seines Lebens bleibend niederließ. Von hier aus besuchte er den hl. Basilius in Cäsarea, der ihn zum Diakon (nach der Ansicht einiger zum Priester) weihte. Nach seiner Rückkehr bezog er eine Einsiedelei in der Nähe von Edessa, wo er mit einer Anzahl Mönche zusammenlebte und sie im Ordensleben wie in den heiligen Wissenschaften heranschulte. Er wirkte aber auch, wie früher zu Nisibis, als Redner und Prediger in der Stadt, als überaus fruchtbarer Schriftsteller weit über deren Weichbild hinaus. Er starb 373, im selben Jahre wie sein großer Zeit- und Kampfgenosse Athanasius von Alexandrien. Gleich diesem hat er unermüdlich bis zum Tode die Irrthümer der Gnostiker, Arianer, Manichäer und anderer Secten von der Kirche Gottes abgewehrt und die reine kirchliche Lehre in zahllosen Schriften erklärt und vertheidigt.

Seine Schriften erlangten im ganzen Morgenlande, bald auch im Abendlande ein nicht geringeres Ansehen als jene der griechischen Kirchenlehrer Athanasius, Basilius, Gregorius von Nazianz und Gregorius von Nyssa. Sie wurden nicht bloß ins Griechische, sondern auch vielfach ins Armenische, Koptische, Aethiopische und Arabische übersetzt. Sozomenos stellte ihn sogar über die griechischen Kirchenschriftsteller. „Obwohl er keinen Lehrer hatte", sagt er von Ephräm[1], „und nichts seine künftige Bedeutung ankündigte, gelangte er doch rasch in der syrischen Sprache zu einer so hohen Bildung, daß er in den schwierigsten Problemen der Philosophie das Richtige traf, durch Leichtigkeit und Glanz der Rede, durch Fülle und Gediegenheit des geistigen Gehaltes die griechischen Schriftsteller weit überflügelte. Denn wenn man die Schriften der letztern in die syrische oder in

[1] *Sozomenos*, Hist. Eccl. III, 16 (*Migne*, Patr. gr. LXVII, 1087. 1088).

Digitized by Google

eine andere Sprache überſetzt und dabei die Würze, ſozuſagen, der feinen griechiſchen Wendungen abſtreift, werden ſie gleich ertappt und verlieren ihre frühere Anmuth. Bei den Reden des Ephräm verhält es ſich jedoch nicht ſo. Seine Schriften ſind ſchon zu ſeinen Lebzeiten ins Griechiſche überſetzt worden und werden noch bis heute überſetzt und laſſen nicht viel von ihren urſprünglichen Vorzügen vermiſſen. Auf griechiſch geleſen, erweckt er dieſelbe Bewunderung wie im ſyriſchen Urtext."

3. Ephräm als Schriftſteller.

Ebenſowenig wie die gleichzeitigen griechiſchen und lateiniſchen Kirchenſchriftſteller verfolgte Ephräm zunächſt rein literariſche oder künſtleriſche Ziele. Als ſeine Hauptaufgabe betrachtete er es vielmehr, die göttlichen Offenbarungen an der Hand der heiligen Schriften beider Teſtamente ſowie der kirchlichen Ueberlieferung zu lernen und zu lehren, zu verkünden und zu vertheidigen. Sein ganzes Leben lang blieb die Bibel ſein tägliches Studium, ſeine geiſtige Nahrung, ſein Troſt und ſeine Freude. Zu allen Büchern derſelben, vielleicht die deuterocanoniſchen ausgenommen, hat er Commentare geſchrieben in ſchlichter, einfacher Proſa, zum Alten Teſtament im Anſchluß an die Peſchittho, zu den Evangelien im Anſchluß an das Diateſſaron[1].

Die übrigen zahlreichen Schriften Ephräms[2] ſind ſämtlich in metriſcher Form abgefaßt, theils Reden (Mêmrê oder Mimrê) theils eigentliche Hymnen oder ſangbare Lieder (Madrâſchê). Aus ihrer Geſamtheit ſpricht ein göttlich erleuchteter Lehrer, ein in der Schrift gründlich bewanderter Gelehrter, ein gewaltiger Redner, ein ebenſo erhabener als zartſinniger Dichter. Doch wie ſich der dogmatiſche Lehrgehalt und die religiöſe Begeiſterung wechſelſeitig ſtützen und durchdringen, ſo läßt ſich auch ſeine gewaltige Beredſamkeit von ſeiner Poeſie nicht ganz und ſyſtematiſch trennen. Ein mächtiger Hauch der Poeſie durchweht ſeine Reden, aber ein mehr lehrhafter, oratoriſcher Zug dämpft mitunter auch ſeine Dichtungen. Er dichtete nicht, um zu dichten, ſondern um zu lehren, zu predigen, zu rühren, zu beten, zu lobſingen, Gott zu verherrlichen und auch andere zur Verherrlichung Gottes anzuregen. Was

[1] Näheres über ſein Wirken als Schrifterklärer bei O. Bardenhewer, Patrologie (Freiburg i. Br. 1894) S. 362 ff. 365. *Ceiller*, Auteurs sacrés VI (Paris 1860), 440 s.

[2] Die Hauptausgabe ſeiner Werke iſt: S. P. N. Ephraem Syri Opera omnia quae extant Graece, Syriace et Latine, in sex tomos distributa: opera et studio *J. S. Assemani, P. Benedicti* et *Steph. E. Assemani*. 6 vol. fol. Romae 1732—1746. — Wichtige Ergänzungen dazu veröffentlichten: J. J. Overbeck (S. Ephraemi Syri etc. Opera selecta. Oxonii 1865), G. Bickell (S. Ephr. Syri Carmina Nisibena. Lipsiae 1866), T. J. Lamy (S. E. Hymni et Sermones. Malines 1882—1883). Aeltere Ausgaben verzeichnet bei *Lamy*, Studies in Oriental Patrology. Dublin Review. 3th Ser. XIV (1885), 20.

Digitized by Google

ihn hauptsächlich zur Pflege der poetischen Form bewog, war das Unheil, das Bardesânes und Harmonius mit ihren verführerischen Ketzerliedern anrichteten.

„Als der gottselige Ephräm bemerkte," so erzählt sein syrischer Biograph, „wie alles vom Gesang sich hinreißen ließ, so erhob sich dieser fromme Mann gegen die Spiele und Tänze der Jugend, sammelte Töchter des Bundes (d. h. heilige, gottgeweihte Jungfrauen) und lehrte sie Lieder. Diese Gesänge verfaßte er in Worten hohen Sinnes und voll geistiger Weisheit auf die Geburt und Taufe und Fasten und die ganze Heilsanstalt Christi, auf sein Leiden, seine Auferstehung und Himmelfahrt. Ebenso hat er auch auf die Martyrer, die Buße und die Hingeschiedenen Lieder verfaßt. Die Töchter des Bundes versammelten sich jedesmal an den Festen des Herrn und an Sonntagen und Martyrerfesten. Da stand dann Ephräm wie ein Vater in ihrer Mitte als Lehrer des geistlichen Zitherspiels und ordnete ihnen die mannigfaltigen Gesänge und lehrte sie die anmuthige Abwechslung derselben, bis sich ganz Edessa zu ihm drängte und die Schar der Gegner beschämt sich zerstreute." [1]

Die Kunstformen, deren sich Ephräm bedient, sind durchweg sehr einfache. In den „Reden" beschränken sie sich darauf, daß dieselben in Zeilen von gleicher Silbenzahl abgefaßt sind, die durch den Wortaccent einen gewissen Wohlklang gewinnen und so dem Gedächtniß leichter sich einprägen; am häufigsten sind Verse von sieben Silben: das sogen. Ephrämsche Metrum. Auch die Hymnen und Lieder bestehen aus solchen gleich langen Verszeilen, in welchen der Reim nur selten auftritt, welche sich aber zu Strophen von verschiedenem Umfang, von vier bis zu zwölf Versen, verbinden [2]. Das Hauptgewicht liegt im Gedanken selbst, in der Kraft und Schönheit des Ausdrucks, in Bildern und Vergleichen.

4. Geistliche Zeitgedichte.

Wann Ephräm zu dichten begonnen und in welcher Reihenfolge sich seine Dichtung entwickelt hat, wissen wir nicht. Wie manche Punkte seines Lebens, harrt auch dieser noch weiterer Forschung und Aufklärung. Eine

[1] P. Pius Zingerle, Ausgewählte Schriften des hl. Ephräm I (Kempten 1870), 33.

[2] S. H. Grimme, Der Strophenbau in den Gedichten Ephräm des Syrers, mit einem Anhang über den Zusammenhang zwischen syrischer und byzantinischer Hymnenform. Freiburg i. d. Schw. 1893, und von dems., Grundzüge der syrischen Betonungs- und Verslehre (Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XLVII, 276—307). — Ueber die Anwendung von alphabetischen Strophen und Akrostichen vgl. Dr. Geiger, Alphabetische und akrostichontische Lieder bei Ephräm (Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXI, 469—476). G. Bickell, Noch ein Wort über alphabetische und akrostichische Lieder Ephräms (ebd. XXVI, 809—811).

Digitized by Google

Anzahl der von Bickell herausgegebenen Carmina Nisibena weisen indes deutlich genug auf die Zeit seines Aufenthaltes in Nisibis von 350—364 als ihre Entstehungszeit hin (also etwa in das 44.—58. Lebensjahr des Dichters)[1]. Eines derselben knüpft sich an die dritte Belagerung von Nisibis durch Schâpûr II. und ist zugleich von hohem geschichtlichen wie poetischen Werth. In erschütternden Zügen zeichnet es die furchtbare Lage der belagerten Stadt.

Nachdem der Perserkönig die Stadt von allen Seiten eingeschlossen, führte er rund um die Mauern Erdwälle auf und ließ nach deren Vollendung den Fluß Mygdonius, an welchem Nisibis lag, in die so entstandenen Gräben leiten, theils um mit Booten bis an die Mauern zu gelangen, theils um mittelst des abgeleiteten Stromes die Mauern zu unterwühlen. Die Einwohner hielten sich tapfer. Als jedoch der Strom wirklich eine Bresche in die Mauer riß, wurde ihre Lage eine höchst bedrängte[2]. In diesen furchtbaren Augenblick versetzt uns Ephräms Gedicht. Er sieht schon die Wasser weiter eindringen in die Stadt; aber er sieht auch im Geiste die Wasser der Sündfluth vor sich, aus denen Gott Noe und die Arche wunderbar gerettet, und im Namen der Stadt, diese personificirend, ruft er vertrauensvoll den Allmächtigen um Hilfe an:

Barmherz'ger Gott, der Noe Ruh' gespendet,
Weil er dir, Gnadenreicher, Spenden brachte!
Er brachte Opfer dar und hielt die Fluth auf,
Er weihte Gaben und empfing Verheißung.
Gebet und Weihrauchduft versöhnte dich,
Du schwurst und schenktest ihm den Regenbogen,
Damit, wenn Wasserfluth der Erde drohe,
Sie zu verderben, sie zu überströmen,
Derselbe gegen sie gespannt dastünde
Zur Flucht, zum neuen Muthe für die Erde.
Dein Eidschwur mag den Frieden uns bewahren,
Dein Bogen mag mit deinem Zorne streiten;
Den Bogen spanne aus, die Fluth zu zwingen,
Denn ihre Wellen stürmen unsre Mauern![3]

In ergreifendster Weise macht der Dichter dann alle Beweggründe geltend, welche ihm der Vergleich mit Noe an die Hand gibt, um seinen Bittruf zu unterstützen. Für Noe traten nur vorbildliche Opfer ein, für

---

[1] *G. Bickell*, Conspectus rei Syrorum literariae (Monasterii 1871) p. 28.

[2] *Theodoret.*, Historia religiosa. I. Iacobus (*Migne*, Patr. gr. LXXXII, 1303 sq.). — Hist. Eccl. lib. II, cap. 26 (ibid. LXXXII, 1075 sq.). — *Iuliani* Imp. Orat. I, 27 sq.; II, 63 sq.

[3] Carmina Nisib. I. Uebersetzt von E. Macke, Hymnen aus dem Zweiströmeland (Mainz 1882) S. 11 ff.

Nisibis das Blut Christi und die Erneuerung seines Kreuzopfers auf dem Altare. Die Arche ist nur von Fluthen umbräut, Nisibis zugleich von Hügeln, Speeren, Wällen. Die Sündfluth traf mit Recht ein Geschlecht, das sich nicht bekehren wollte; aber in Nisibis erschallt trotz aller Sündhaftigkeit der Bittruf innigster Reue; deshalb sollen die Fluthen die Stadt nicht zerstören, sondern sie von ihren Sünden rein waschen. Wie aus der Arche sich die Erde von neuem bevölkerte, so soll das verheerte Syrien aus der geretteten Stadt wieder neues Leben erhalten. Auch der Oelzweig, der Noe und den Seinen Hoffnung brachte, ist schon da: er ist das Gottvertrauen, das noch in Nisibis lebt:

Denn nicht auf sand'gem Grund steht meine Lehre.
Ich steh' auf einem Felsen, fest gegründet,
Mein Glaube ist auf deinen Fels gebaut;
Verborgen und verschleiert ist der Grundstein,
Dem ich vertrau', doch stützt er meine Mauern.

Auf diesen Glauben sich stützend, erneuert der Dichter dann seinen Hilferuf. Es gilt hier nicht das Leben von Thieren wie in der Arche, sondern zahlreiche Menschenleben, nicht ein paar Frauen nur, sondern Scharen von jungfräulichen Seelen, nicht einen Cham, der gegen seinen Vater frevelte, sondern großherzige Christen, welche die Nackten bekleideten und alle Werke der Barmherzigkeit ausübten. Doch nicht auf Verdienste will er pochen, sondern alles nur erhoffen von Gottes unbegrenzter Güte und Macht:

Erwäge meine Lage und die Noes,
Und wär' mein Schmerz auch leichter als der seine,
So mögen wir uns gleichen in der Rettung;
Denn siehe, meine Kinder stehn wie Noe
Inmitten von Empörern und von Feinden.
O Herr, schenk mir den Frieden mit den Meinen,
Zu Boden schmettere, die draußen stehn,
Laß so mich einen Doppelsieg erringen,
Und da mich dreimal jener Wüthrich anfiel,
Mag Christus seine Gnade dreifach spenden;
Laß nicht den Bösen deine Huld besiegen,
Besiege ihn, der dreimal mich bedrängte!
Der Erde Grenzen mag mein Sieg durchfliegen,
Und Ruhm dir auf dem Erdenrund bereiten!
Der du am dritten Tage auferstanden,
Laß in der dritten Trübsal uns nicht sterben!

Des heiligen Sängers Bittgesang verhallte nicht ungehört. Es gelang den Vertheidigern von Nisibis nicht bloß, dem weitern Einbruch des Wassers zu wehren, sondern auch den zerstörten Theil der Mauer wieder herzustellen. Der Fluß aber durchbrach jetzt den Erdwall, den Schâpûr um die Stadt

Digitized by Google

gezogen. Ein Angriff zu Waſſer wurde unmöglich, und als die Perſer nichtsdeſtoweniger an der Breſche einen Sturmangriff verſuchten, blieben ſie mit ihren Roſſen und Elefanten im Schlamme ſtecken. Mit nicht geringem Verluſt ſah Schâpûr ſich nun genöthigt, die Belagerung aufzugeben[1].

Mehr Glück hatten die Perſer neun Jahre ſpäter bei der Belagerung von Anazit, einer Tochterſtadt von Niſibis in der Nähe von Amida. Bei einer furchtbaren Hitze gelang es ihnen, der Stadt Vorrath und Waſſer vollſtändig abzuſchneiden und ſie ſo zur Uebergabe zu zwingen. Auch dieſe Belagerung hat Ephräm in einem ergreifenden Liede beſungen, indem er abermals ſeine Worte der Stadt Niſibis in den Mund legt.

Meine Kinder ſind getödtet,
Meine Tochterſtädte draußen,
Umgeſtürzt ſind ihre Mauern,
Ihre Kinder ſind zerſtoben,
Ihre Tempel ſind zertreten.

Und die Vogelſteller ſcheuchten
Meine Tauben aus dem Thurme;
Sie verließen ihre Neſter,
Senkten ihren Flug zur Tiefe
Und ſie fielen in die Netze. . .

Und wo Ströme Milch entquollen,
Reichlich floſſen, überſtrömten
Meinen Knaben, meinen Kindern,
Iſt die Milch verſiegt den Kleinen,
Mangelt Waſſer den Entwöhnten.

Und im herben Todeskampfe
Fällt das Kind vom Schoß der Mutter,
Nicht vermag es mehr zu trinken,
Sie vermag nicht, es zu ſtillen,
Sie verhauchen ihre Seelen. . .

Als ich hoffte aufzuſteigen,
Aus der Stürme Macht gerettet,
Da umtoſten mich die Stürme
Schlimmer in des Hafens Buchten
Als auf hohen Meereswogen.

Da ich Unerfahrne glaubte,
Daß mein Fahrzeug feſtgeankert,
Aus der Schlucht emporgeſtiegen,
Schleuderten mich meine Sünden
Wieder in des Abgrunds Tiefe.

[1] F. Juſti, Geſchichte des alten Perſiens (Berlin 1879) S. 189. 190.

Digitized by Google

Schaue, Herr, auf meine Glieder,
Wie vom Schwerte sie durchbohrt sind,
Und zerfleischt sind meine Arme,
Und des Speeres blut'ge Male
Meinen Seiten eingegraben!

Rothgeweint sind meine Augen,
Schlimmes hören meine Ohren,
Klage tönt aus meinem Munde,
Trauer ist in meinem Herzen —
Halte ein, o Herr, nicht weiter![1]

Diese zwei Gesänge stehen nicht vereinzelt. In einer ganzen Reihe ähnlicher Zeitgedichte[2] nimmt Ephräm an den großen öffentlichen Ereignissen seiner Vaterstadt theil, erhebt seinen Bittruf bei neuen Gefahren von seiten der Perser, zieht aus den überstandenen Leiden heilsame Lehren und Mahnungen, ruft zum Gebete für die bedrohten Nachbarstädte auf und trauert über deren schwere Heimsuchung.

In einer andern Reihe[3], die wir kirchliche Zeitgedichte nennen könnten, besingt er die Bischöfe von Nisibis, mit denen er zusammenlebte, Jakob, Babu, Volageses (Valagesch) und Abraham, verherrlicht ihre Tugenden und Verdienste, vertheidigt sie gegen ungebührliche Angriffe, feuert sie begeistert an zur Erfüllung aller Pflichten des Hirtenamts, besonders zum Kampfe wider Häresie und Heidenthum.

Voll des Jubels wünscht er dem noch jugendlichen Bischof Abraham Glück, der mit Martyrermuth dem stolzen Cäsar Julian entgegentrat und dessen Versuch, das Heidenthum in Nisibis wiederherzustellen, vereitelte.

Mit nicht geringerer Freude aber begrüßt er den neuen Kaiser Jovian, der, selbst fromm und gläubig, der Kirche keinen Kampf mehr aufdrängt, sondern das Schwert gegen die äußern Feinde des Reiches wendet, während es dem Bischof nun möglich wird, in Liebe und Sanftmuth, in voller Eintracht mit der bürgerlichen Gewalt, die Wunden zu heilen, welche der lange Zwist nach innen und außen geschlagen.

In die Zahl dieser Zeitgedichte lassen sich auch die vier Gesänge reihen, welche Ephräm im Jahre 363 gegen den Kaiser Julian, die Irrlehrer und die Juden dichtete, nach der Melodie „Haltet euch an die Wahrheit“[4]. Der erste beginnt folgendermaßen:

---

[1] Carmina Nisib. X. Uebersetzt von Macke a. a. O. S. 26 ff.

[2] Carmina Nisib. I—XII. [3] Carmina Nisib. XIII—XXI.

[4] Zuerst veröffentlicht von Overbeck an der Spitze seines Werkes: S. Ephraemi etc. Opera selecta (Oxonii 1865), in deutsche Prosa übersetzt von G. Bickell in der Zeitschr. für kathol. Theologie II (Innsbruck 1878), 335—356. Wir haben versucht, eine möglichst treue Wiedergabe des Sinnes mit der Anwendung des Reimes zu verbinden.

Des Kaisers Scepter soll in treuer Hut
Das Volk beschirmen und das Land erhalten,
Von ihm verscheuchen wilder Thiere Brut; —
Doch anders war des Apostaten Walten:
Die Bestien jubelten, als sie ihn sahn,
Die Wölfe drängten froh sich ihm zur Seite,
Es konnten Leu und Panther fröhlich nahn,
Der Schakal heulend grüßen seine Beute.

In Nebel, Sturm und Regen rast heran
Die Wolfsbrut, frei von ihren alten Ketten,
In grimmer Gier, in jähen Hungers Bann:
Wer wird die heil'ge Herde Christi retten? — —
Doch sieh! Das Scepter bricht, dem sie vertraut,
Und sie versinken in die alte Trauer:
Sie haben auf ein schwaches Rohr gebaut,
Und ihre Freude war von kurzer Dauer.

Mit hinreißender Gewalt schildert er im dritten dieser Gesänge seine Eindrücke an der Leiche Julians des Abtrünnigen, als Jovian dieselbe zur Bestattung nach Tarsus bringen ließ und sie unterwegs durch Nisibis getragen wurde. Noch merkwürdiger aber ist der vierte dieser Gesänge als Zeugniß für die schon anderweitig beglaubigte Thatsache, daß wunderbare Vorfälle den verblendeten Kaiser am Wiederaufbau des Tempels von Jerusalem verhinderten. Ephräm spricht darüber folgendermaßen:

Die Thoren! Als der Tempel herrlich ragte,
Hat ihn zertrümmert ihre freche Hand;
Als niemand mehr nach seinen Resten fragte,
Will neu ihn wieder baun ihr Unverstand.
Sie schleiften ihn, da trotzig kühn er prangte;
Sie liebten ihn, da er vernichtet war.
Jerusalem vor neuem Schrecken bangte,
Da wieder nahte der Zerstörer Schar.
Es rief den Höchsten an, ihm beizustehen,
Und Gott erhörte seines Volkes Flehen.

Er winkt den Stürmen — und sie wehn und brausen;
Der Erde winkt er — und sie wankt und bebt;
Den Blitzen — ihre Funken niedersausen;
Der Luft — und nächtlich Dunkel sie umschwebt;
Den Mauern — prasselnd stürzen sie zusammen;
Den Thoren — klaffend weit ihr Rachen schnaubt;
Gluth bricht hervor. Es zehrt ein Meer von Flammen
Die Lehrer auf, die Daniel nicht geglaubt,
Daß ewig werde die Verwüstung währen.
Sie lasen's, hielten es für eitle Mären:
Was sie nicht lernten, müssen sie erfahren,
Das Strafgericht wird's ihnen offenbaren!

Digitized by Google

5. Gruppirung und Charakteristik der Gedichte Ephräms.

Die Syrer schreiben Ephräm (nach Assemani) 12000 metrische Stücke zu, die Kopten eine noch größere Zahl. Sozomenos, der ein Jahrhundert nach ihm lebte, hörte, er habe 300 Myriaden (3 Millionen) Verse geschrieben. Diese Angaben sind wohl übertrieben, auch wenn man die oratorischen, dogmatischen und ascetischen Schriften mitrechnete, die zwar in Versen geschrieben, aber thatsächlich prosaisch sind. Doch auch abgesehen von diesen bleibt noch immerhin eine stattliche Zahl eigentlicher Dichtungen übrig, die, meist schon ursprünglich in Cyklen geordnet, sich in die folgenden Gruppen reihen: 1. Religiöse und kirchliche Zeitgedichte (etwa 33); 2. Gesänge wider Julian den Abtrünnigen (4); 3. Gesänge wider die Ketzer (56); 4. Gesänge über den Glauben wider die Grübler (87); 5. Gesänge über die Kirche und die Jungfräulichkeit (103); 6. ein längeres Lied über „die Perle" (Sinnbild des Glaubens und des Erlösers zugleich, in 7 Gesängen); 7. liturgische Hymnen auf den gesamten kirchlichen Festkreis (darunter 27 auf Weihnachten, fast ebenso viele auf Epiphanie, 21 auf das letzte Abendmahl, noch zahlreichere auf den Kreuzestod Christi und auf die seligste Jungfrau, verschiedene auf heilige Martyrer und Bekenner[1]); 8. Grabgesänge (85); 9. der Triumph Christi über Satan und Tod (in 17 Gesängen); 10. das Paradies Eden (15); 11. Mahnreden (76); 12. der ägyptische Joseph (in 12 Büchern)[2].

Bei so häufiger Behandlung derselben Stoffe waren Wiederholungen nicht zu vermeiden, und der heutige Leser kann leicht den Eindruck der Eintönigkeit bekommen, wenn er die wohl zu verschiedener Zeit abgefaßten Hymnen über einen und denselben Stoff hintereinander liest. Auch in einzelnen Gedichten wiederholt sich mitunter (ganz wie in der griechischen und lateinischen Hymnik) derselbe Gedanke, bald in variirender Wendung, bald als Refrain (syrisch Unitha) oder litaneiartiges Gebet. Dennoch entwickelt Ephräm nicht nur in der Auffassung verschiedener Stoffe und Geheimnisse, sondern auch in der Behandlung eines und desselben Vorwurfs eine bewundernswerthe Mannigfaltigkeit, Tiefe, Kraft und Innigkeit[3]. Nur aus Mangel an dog-

[1] Die Hymnen auf den heiligen Eremiten Abraham Kidunaja übersetzt von P. Martin in der Zeitschr. für kathol. Theologie IV (1888), 426—437.

[2] *Bedjan*, St. Ephrem, Histoire complète de Joseph. Poème en 12 livres. Nouv. éd. Paris 1891.

[3] Werthvolle Gesichtspunkte für Ephräms Beurtheilung gibt P. Pius Zingerle in seinem Aufsatz „Proben syrischer Poesie aus Jakob von Sarug", in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XV, 629—647. Eine eingehendere Würdigung von Ephräms Poesie bietet *C. Ferry*, Saint Ephrem, poète (Paris 1877); doch umfaßt dieselbe nicht alle Dichtungen Ephräms, noch alle gleich ausführlich, so daß eine neue Bearbeitung des Gegenstandes lohnend wäre. — Ueber die technischen

matiſchem Verſtändniß und religiöſer Stimmung iſt es zu erklären, wenn ihm alle und jede poetiſche Begabung, Kunſt und Bedeutung abgeſprochen worden iſt.

Am häufigſten und einläßlichſten verweilt Ephräm bei der Betrachtung jener mächtigen Grundwahrheiten, welche im gefallenen Zuſtand des Menſchengeſchlechts faſt allein vermögend ſind, den Menſchen vom Irdiſchen und Sündigen loszureißen, zum Streben nach dem Ewigen und Göttlichen zu bewegen und ihn in dieſem Streben gegen alle Verlockungen und Gefahren ſiegreich zu bewahren: bei der Betrachtung des Todes, der Vergänglichkeit alles Irdiſchen, der Gerichte Gottes, des jüngſten Tages, der ewigen Sündenſtrafe, der Sünde ſelbſt und ihrer Folgen, der Buße und ihrer Nothwendigkeit, der Menſchwerdung und des Opfertodes Chriſti, der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, ohne deren praktiſche Anerkennung der Menſch weder Barmherzigkeit finden noch zu wahrer Liebe und ſittlicher Vollendung gelangen kann.

Eine Aeſthetik, welche ſich vom Chriſtenthum losgeſagt, pflegt dieſe Betrachtungsſtoffe als abſcheulichſten Störefried ihrer ſenſualiſtiſchen und naturaliſtiſchen Neigungen zu verabſcheuen, als kunſtfeindliche Mönchsphantaſien oder zelotiſche Kapuzinaden aus dem Kreiſe des wahrhaft Schönen zu verweiſen[1]. Sie bilden indes nicht nur die großen, unvermißbaren

---

Vorzüge ſeiner Dichtungen ſagt H. Grimme (Der Strophenbau in den Gedichten Ephräms des Syrers, S. 7. 8): „Sehen wir hier ganz vom Inhalte ſeiner Poeſien ab, ſo hat er die Form in ſo meiſterhafter, origineller Weiſe gehandhabt, daß er unter den großen Verskünſtlern des Orients mit an erſter Stelle genannt werden muß. Während ſpätere Größen der ſyriſchen Literatur, ein Iſaak von Antiochien, Jakob von Sarug und andere ſich mit der Anwendung einer einzigen Versform begnügen, erſchöpft Ephräm die Kunſtmittel der ſyriſchen Metrik... Vor allem in der Zuſammenfaſſung der Verſe zu Strophen offenbart ſich ſein feinabwägender Formenſinn. Wie ihm alles zum Verſe wurde und alle Verſe zu Strophen zuſammenwuchſen, ſo ſchuf er der orientaliſchen Kirche einen überreichen Canon von religiöſen Geſängen, deren Form und Inhalt bezaubernd nicht nur auf die Syrer, ſondern auch auf die Chriſten des Occidents, beſonders die Griechen, einwirkte und eine neue Richtung in ihrer Poeſie, die Hymnologie in accentuirenden Rythmen, begründete."

[1] Am rückſichtsloſeſten hat G. L. Eichhorn als blutjunger Docent in Jena (er zählte erſt 25 Jahre) über die geſamte ſyriſche Literatur den Stab gebrochen (in der Vorrede zu ſeiner Ausgabe von *W. Jones*, Poeseos asiaticae comm. libri VI. Lipsiae 1777). Ihm folgte dann Gottfried von Herder, der in ſeinen „Ideen" von den Syrern ſagt: „Sie waren kein Volk, kein ſelbſtgewachſener Stamm in einer mütterlichen Erde; ſie waren Chriſten, ſie waren Mönche. Ihre Sprache konnten ſie lehren, was aber in ihr ſchreiben? Liturgien, Auslegungen der Schrift, klöſterliche Erbauungsbücher, Predigten, Streitſchriften, Chroniken und geiſtloſe Verſe. Daher in der ſyriſch-chriſtlichen Literatur kein Funke jener Dichtergabe, die aus der Seele flammt und Herzen erwärmt; eine elende Künſtelei, Namenregiſter, Predigten, Chroniken zu verſificiren, iſt ihre Dichtkunſt. In keine der Wiſſenſchaften, die ſie

Grundpfeiler einer christlichen Welt- und Lebensanschauung, sondern auch die bestimmenden Grundaccorde einer wahrhaft christlichen Poesie. Ohne die sittliche Läuterung und Reinheit, welche sie vermitteln, schweben alle andern religiösen Anwandlungen und Stimmungen in der Luft, ist alle christliche Dichtung eine Blume ohne Wurzel, eine gehaltlose Phantasmagorie.

Ephräm verliert deshalb durch diese tiefernste Richtung nichts an wahrer und echter Poesie. Er ist der große Vorläufer und Bahnbrecher der spätern christlichen Dichtung, der erschütternde Sprecher und Herold jener Tausende von Büßern, Mönchen und Einsiedlern, welche damals in Syrien, Palästina und Aegypten das Ordensleben und in ihm die sittliche Erneuerung des Abendlandes begründeten, während das Römerreich mit den Trümmern der hellenischen Bildung in einem wirren Chaos der schrecklichsten Corruption zusammenbrach.

6. Grabgesänge.

Wie die allgemeinen und die kirchlichen Gelegenheitsgedichte Ephräms, so sind auch seine „Grabgesänge" zumeist als Gelegenheitsgedichte recht eigentlich aus dem Herzen seines Volkes hervorgewachsen, dessen Leben er mitlebte und dessen Schicksal er bis ins Grab und darüber hinaus liebevoll verfolgte. Wir finden ihn als Leidtragenden an der Gruft von Bischöfen und Fürsten, Priestern und Mönchen, wie am Sarge schlichter Bürger, Hausmütter, Jünglinge, Mädchen. Einem Vater legt er das folgende Lied auf sein frühverstorbenes Söhnchen in den Mund:

Liebes Söhnchen, von der Gnade
In dem Mutterschoß gebildet,
Durch Erbarmung hold gestaltet,
Tratst du in die Welt der Leiden,
Wie ein Blümchen aus dem Boden.
Ach, da sengte dich der Tod,
Glühendheißer als die Sonne,
Machte deine Blätter fallen,
Machte sterbend dich verwelken.
Dennoch wag' ich's nicht, zu weinen

bearbeitet, haben sie Erfindungsgeist gebracht, keine derselben mit Eigenthümlichkeit behandelt. Ein trauriger Erweis, wie wenig der ascetisch-polemische Mönchsgeist bei aller politischen Klugheit leiste. In allen Welttheilen hat er sich in dieser unfruchtbaren Gestalt gezeigt und herrscht noch auf den tibetanischen Bergen, wo man bei aller gesetzlichen Pfaffenordnung auch keine Spur eines freien, erfinderischen Genius antrifft. Was aus dem Kloster kommt, gehört auch meistens nur für Klöster" (Ideen zur Philosophie der Geschichte, 1791. Herders Werke [Hempel] XII, 47). — Zwar hat der bekannte Orientalist Rödiger (bei Ersch und Gruber, Art. „Ephräm") im Jahre 1841 dieses Urtheil als ungerecht nachgewiesen. Aber nach einem solchen Empfehlungsbrief von seiten des gefeierten Klassikers haben es Johannes Scherr und Adolf Stern für völlig überflüssig gehalten, in ihrer allgemeinen Geschichte der Literatur die Syrer auch nur zu erwähnen. Durch ein solches Todtschweigen wird nun allerdings die Aufgabe eines Literaturhistorikers wesentlich abgekürzt und erleichtert; aber wissenschaftlich ist ein solches Verfahren jedenfalls nicht.

Ueber dich; denn sieh, ich weiß es,
Daß der Sohn des Königs dich
Führte in sein Brautgemach.
Deiner Lieder Stimme rühret
Mich noch immer, tönt mir wieder
Ins Gehör, mich tief betrübend,
Und ich horche, mich erinnernd,
Tiefbeweget deinen holden
Tönen, deinen süßen Worten.
Doch wenn ich darüber klage,
Faßt sich meine Seele wieder,
Lauscht erstaunt den Himmelsliedern
Und der sel'gen Geister Hymnen,
Die bei deinem Hochzeitsmahle
Ewig Hosianna rufen [1].

So gestalten sich diese „Grabgesänge" bald zum schlichten, innigen Liede, bald entwickeln sie sich zur ergreifenden Elegie, bald erschwingen sie sich zum erhabenen Hymnus, bald breiten sie sich zur längern liturgischen Cantate aus, zu einer Art Traueroffizium mit Einzelgesängen, Responsorien, Chören und Wechselchören. Nur wem am Grabe alles eins ist, dem können diese Gesänge einförmig erscheinen. Denn der Dichter schlägt die mannigfaltigsten Saiten an, die zarteste Trauer, den innigsten Schmerz, die freudigste Hoffnung, die tiefste Wehmuth, die erschütterndste Furcht vor Gottes Gerichten, die siegesfreudigste Zuversicht auf ein ewiges Leben. Alle Schrecken und Schauer des Todes hat er aber in dem großartigen Bilde vereinigt, das er offenbar als Augenzeuge von der Pest entworfen hat, die, wahrscheinlich im Jahre 362, nach langer Dürre und Trockenheit in Nisibis herrschte und deren Sozomenos und der hl. Chrysostomus Erwähnung thun.

Ein großes Fest hielt jetzt der Tod,
Berief und lud die Nationen
Und Völker aller Sprachen ein;
Berief die Könige und Fürsten,
Die Mächtigen und die Gebieter,
Berief den ganzen Erdenkreis,
Und brachte Stämme und Geschlechter,
Die Inseln auch und die drauf wohnen
Von jedem End' der Welt daher,
That auf das gier'ge Todtenreich,
Den Schlund, der jegliches verschlingt.
Der Tod stand wie ein König mitten
In der Behausung aller Todten,
Umringt von seinen Kriegesheeren
Und Myriaden ohne Zahl,
Der Menschheit dichtgedrängten Scharen,
Die er berief, um ihn zu kennen.
Zu Boden stürzte er die Menschheit
Und warf sie in der Todten Dunkel;
Zu ganzen Hügeln häuft er unter
Den Stummen auf die Redenden.
Der Gräber Rachen ist nun offen,
Geschlossen der Paläste Thor;
Von Leichen strotzen jetzt die Gräber,
Die Häuser stehen menschenleer.
Betreten ist der Weg zur Gruft,
Und öde der zum Haus des Lebens.
Nie satt sind Grab und Todtenreich,
Die Grüfte sagen nie: „Genug!"
Schon hat ein jeder sein Geschäft
Und alle Arbeit aufgegeben,
Gebäud' und Eigenthum verlassen,
Und jedermann gräbt sich ein Grab.
Sie graben Tage sich und Nächte
Die Gräber, und entkommen nicht.
Da sorgt ein jeder, seiner Leiche
Bald eine Grube zu bereiten;
Die ist ihm lieber als die Betten,
Mit reichen Decken überzogen.
Ein jeder strebt, so viele Gräber,
Als Leute zählt sein Haus, zu graben,
Verkaufet alles, was er hat,

[1] Necrosima XXXVI, übersetzt von Zingerle, Ausgewählte Schriften des heiligen Kirchenvaters Ephräm. Innsbruck 1830—1838. IV, 78. 79.

Um sich die Werkzeug' zu verschaffen.
Verachtet ist das Gold und Silber,
Und nur die Gräber sind geschätzt.
Gleich einem Quell, der nie versiegt,
Strömt fort der Weg ins Todtenhaus;
Der Leichen Zahl gebrechen Gräber,
Und jeder sorgt fürs seinige,
Um erst für seine Leich' ein Grab
Zu haben, andre dann zu bringen.
Für Gräber ist zu wenig Erde;
Man gräbt sie auf und wirft sie weg.
So modern Leichen ohne Gräber,
Verwesen ohne Todtenträger.
Der Menschheit Hoffnung ist dahin,
Des Sterbens Tag ist angebrochen,
Und jeder zieht dem Leben jetzt
Ein Grab als seine Wohnung vor,
Voll Furcht, er möchte sterben und
Sein Leichnam keinen Platz mehr finden.
Die leben, preisen jene glücklich,
Die da zuerst gestorben sind;
Denn ihnen ward die schuld'ge Ehre
Und die Bestattung nach Gebrauch.

Der Boden, der die Todten trägt,
Verfault und stinkt, von Leichen voll.
Die höchste Schönheit ist zerstöret
Und liegt als Moder zwischen Todten.
Die reizendsten und schönsten Körper
Sind nun Gewürme in der Gruft.
Ein großes Fest ist bei den Gräbern,
Dort sind nun Lebende und Todte;
Die Todten liegen in der Erde,
Und jene weinen bei den Gräbern.
Zerstöret ganz sind die Gestalten,
Wie auch die Bildungen der Menschen,
Den Knecht erkennt man nicht vom Herrn,
Den Häßlichen vom Schönen nicht.
Der Tod zog aus gleich einem Schnitter
Und mähte ab die ganze Menschheit,
Riß Säuglinge vom Mutterschoße,
Nahm aus den Betten weg die Kinder,
Nahm fort die Jünglinge vom Felde,
Die Mädchen aus der Häuser Innerm,
Die Bräutigame von der Hochzeit,
In Klag' und Trauer diese wandelnd,
Und warf die Bräute todt dahin,
Zerstörend ihre Brautgemächer.
Gesang und Tanz macht' er verstummen
Und stimmte Klaggesänge an.
Der eilte aus der Stadt, da traf
Der Tod ihn, und er fiel dahin;
Und jener klopft an eine Pforte,
Der Tod antwortet ihm heraus.
Die wandeln auf der Straße hin,
Da unterbricht der Tod den Gang;
Und andre sind zum Gehen fertig,
Der Tod kommt ihnen schon entgegen.
Der rüstet eine Hochzeit zu,
Doch läßt der Tod ihm nicht die Freude;
Und jener flieht vor seinem Herrn,
Der Tod trifft ihn und macht ihn frei;
Und wo er jeden überfällt,
Da richtet der sein Grab sich zu.
Leer sind die Häuser und verödet,
Die Gräber voll und überdeckt,
Sie stehen alle offen, doch
Der Häuser Thüren sind geschlossen.
Der Scherz ist von der Erd' entflohen,
Und jede Freude ist dahin;
Nur Weinen herrschet rings und Seufzen,
Und Klag' und Gram nimmt überhand.
Die Erde schreit von großem Schmerze
Und flehet heiß zu Gott empor:

„Gebiet, o Herr, dem gier'gen Tode,
Die Hand vom Schwerte abzuziehn!
Ich bin wie eine Wittwe nun,
Von Todesängsten rings umgeben.
Die Wege sind von Menschen leer,
Die Häuser öde von Bewohnern,
Und einsam trauern alle Straßen,
Der Menschenmenge ganz beraubt.
Nimm an, o Herr, nach deiner Milde
Der Thiere Schreien und Gebrüll!
Die Tenne weint um ihren Herrn,
Der Landmann läßt die Arbeit stehn,
Die Herde weinet um den Hirten,
Zerstreuet auf dem Berg umher.
Das Pferd fühlt Wehmuth und beweint
Den Herrn mit kläglichem Gewieher.
Sieh, unsre Felder gehn zu Grunde,
Weil ihre Bauern Leichen sind.
Die Weinberg' klagen und die Triften,
Des größern Viehes Weide einst.
Verschließ, o Herr, des Abgrunds Pforte,
Und stopf' des Todes Rachen zu;
Versperre aller Gräber Schlund,

Digitized by Google

Die in der Wuth der Tod geöffnet.
Verödung herrschet in den Häusern,
Und Todtenstille in den Gassen.
Die Häuser stinken von Geschwüren,
Die Straßen von der Leichen Menge.
Von außen, innen, hier und dort
Regieret nun der Moderduft.
Der Tod macht' eine Kelter uns,
Wovon die ganze Erde spricht,
Warf ihre Völker dort hinein
Und trat sie wie die Trauben dann."

O Brüder, laßt uns nie vergessen,
Welch Fest der Tod bei uns gefeiert!
Ach, wär' auch unser Herz von Stein.
Wir müßten fühlen unser Elend.
Drum still vielmehr mit Thränen jetzt,
Und trocknen wir der Waisen Thränen!
Laßt uns nicht heute Mitleid fühlen
Und morgen bittre Hasser sein!
Laßt insgesamt uns immer flehen
Zu Gott mit unbeflecktem Herzen,
Daß er die Pest von uns entferne
Und gnädiglich die Strafe hemme,
Und daß wir, wann am End' er kommt
In Herrlichkeit, mit ihm einziehn
Ins Brautgemach (des Himmelreichs) [1].

7. Dogmatische Gesänge.

In Ephräms „Gesängen wider die Ketzer" wiegt natürlich das didaktische Element vor. Um sie richtig zu würdigen, muß man sich in seine Zeit zurückversetzen, wo Gnostiker von allen Spielarten, Manichäer, Arianer, Astrologen und Fatalisten das aufblühende Christenthum mit allen Mitteln damaliger Bildung befehdeten, auch poetische Formen nicht verschmähten, um die Jugend in ihre Netze zu ziehen. In buntestem Wirrwarr mischten sich da Reste alter Götterfabeln mit platonischen und orientalischen Träumereien, ein am Jenseits verzweifelnder Materialismus mit den hochmüthigsten, abstrusesten Speculationen. Gegen all diese Mächte erhebt sich Ephräm mit den Waffen einer kraftvollen, oft schneidenden Satire, die indes immer hohen Ernst und heilige Würde bewahrt. In den „Gesängen wider die Grübler" stellt er sich dann die Aufgabe, jenem Chaos von Irrthümern und ihrem gemeinsamen Quell, dem menschlichen Stolz und Vorwitz, gegenüber die wirkliche übernatürliche Welt mit ihren erhabenen Geheimnissen, im Gewande der Poesie dem Geist und Herzen des Volkes näher zu rücken, das Unsichtbare und Unerforschliche in erhabenen Bildern anzudeuten, ohne den Schleier des Geheimnisses anzutasten, den wunderbaren Bund der Gottheit mit der Menschheit zu besingen, ohne beide in irriger Weise zu mischen oder zu trennen, alle Zierde der sichtbaren Schöpfung zum Lobe Gottes heranzuziehen, ohne den Unendlichen im endlichen Symbol, den Unbegreiflichen im menschlichen Bilde, die unbegrenzte Vollkommenheit in irdischen Worten und Formen erschöpfen zu wollen. In einem eigenen Lied, einem Mahnruf an einen jüngern Dichter, hat er dieses Programm christlicher Dichtkunst herrlich formulirt [2]. In hohem Grade hat er es auch verwirklicht.

[1] Necrosima LXIII, übersetzt von Zingerle IV, 110—115.

[2] Adversus Scrutatores XXIII, übersetzt von Zingerle V, 88—92. Prosaübersetzung in Thalhofers Sammlung (Kempten) II, 98—100.

Digitized by Google

Denn der religiöse Lehrstoff ist in diesen Gesängen nicht nur durchweg volksthümlich und wahrhaft poetisch erfaßt, die Begeisterung des Dichters erhebt sich nicht selten zu erhabenem, lyrischem Schwung. In den herrlichsten Bildern feiert er die allerheiligste Dreifaltigkeit, die Gottheit Christi, die Menschwerdung. Fast ein Jahrtausend vor dem Sänger des Lauda Sion hat er schon in begeisterten Strophen das Lob der heiligen Eucharistie angestimmt.

Den Engeln — diesen Geistern — gab
Einst Abraham der Menschen Speise;
Sie aßen — dies war wunderbar —.
Doch sehet nun ein neues Wunder!
Den Wesen, noch in Fleisch gehüllt,
Gibt unser großer Herr da Feuer
Und Geist zu essen und zu trinken!

Als Strafe fiel das Feuer einst
Verzehrend nieder auf die Sünder;
Des Allerbarmers Feuer fährt
Herab und wohnet in dem Brode.
Statt jenes Feuers, das verzehrt,
Genießt ihr nun im Brode Feuer
Und eßt darin das wahre Leben.

Ein Feuer fiel vom Himmel einst,
Verzehrend des Elias Opfer.
Das Feuer der Erbarmung ward
Zum Opfer uns des ew'gen Lebens.
Die Opfer hat das Feuer einst
Verzehrt; in deinem Opfer essen
Wir nun, o unser Herr, dein Feuer!
— — — — — — — —

Dein Brod ist jenes Fressers Tod,
Der uns zu seinem Brode machte;
Dein Kelch vernichtet auch den Tod,
Der uns seit Adams Fall verzehret.
Du, unser Herr, bist unser Brod
Und Trank, nicht um dich zu verzehren,
Nur um mit dir vereint zu leben[1].

Wie hier, so lehnt sich Ephräms Poesie auch sonst vielfach an Bilder, Aussprüche und Vorstellungen der Bibel; dieselben erscheinen aber bei ihm, wie bei andern großen christlichen Dichtern, durchaus eigenartig aufgefaßt, begeistert durchdacht und wahrhaft künstlerisch zu etwas Neuem gestaltet, das nicht nur den Stempel der überlieferten Wahrheit an sich trägt, sondern auch jenen des tiefsten Gefühls und echter Schönheit. Das gilt besonders von den liturgischen Liedern, mit welchen er den ganzen christlichen Festkreis

[1] Adversus Scrutatores X, übersetzt von Zingerle V, 43 ff.

Digitized by Google

verherrlicht hat. Leider können wir auch hier nicht beim einzelnen verweilen, ſondern müſſen uns begnügen, eine oder die andere Probe aus ſeinem Weihnachtscyklus anzuführen.

In dieſen Weihnachtsliedern ſpiegelt ſich ſchon die ſchlichte Einfalt und der zarte Liebreiz ſpäterer Krippengeſänge. Der Mutter Gottes legt er folgenden Gruß an das Chriſtkind in den Mund:

Wer machte die Jungfrau
Empfangen, gebären
Den Einen, Vielfachen,
Den Kleinen und Großen,
Der ganz iſt bei mir
Und ganz bei dem All?

Der Tag, an dem Gabriel
Erſchienen mir Armen,
Verwandelte plötzlich
Zur Herrin die Magd.
Magd deiner Gottheit
Bin ich und Mutter
Zugleich deiner Menſchheit,
O Herr und Sohn!

Wie ſchnell ward die Magd
Zur Königstochter,
Durch dich, o des Königes Sohn!
Siehe, die Niedrige
Ward Enkelin Davids
Wegen deiner, o Davids Sohn!
Die Tochter der Erde
Erhebt durch den Himmliſchen
Sich zu dem Himmel.

Wie ſoll ich erſtaunen!
Da liegt vor mir
Ein greiſes Kind,
Erhoben ſein Auge
Zum Himmel ganz,
Nie ruht das Lallen ſeines Mundes,
Auch wenn es mir ſcheint,
Daß ſich mit Gott nur
Beſpreche ſein Schweigen.

Wer ſah je ein Kind,
Das alles durchſchaut?
Sein Schauen verräth
Es als den Lenker
Aller Geſchöpfe, die oben und unten.
Sein Blick iſt der Blick
Des Allgebieters.

Wie öffn' ich dir, Urquell,
Die Quelle der Milch?
Wie geb' ich dir Nahrung,
Ernährer des Alls,
An deinem Tiſche?
Wie leg' ich dir Windeln an,
Strahlenumhüllter?

Wie ſoll ich dich nennen?
Nicht weiß es mein Mund,
O Sohn des Lebend'gen!
Wag' ich's, zu nennen dich Joſephs Sohn,
So beb' ich; du biſt nicht erzeugt von ihm.
Seinen Namen zu läugnen
Fürcht' ich mich auch;
Er ward mir verlobt.

O Sohn nur des Einen,
Soll ich dich nennen auch Mehrerer Sohn?
Dich ſprechen nicht aus
Myriaden von Namen;
Denn Gottes Sohn und des Menſchen Sohn
Biſt du, zugleich auch Davids Sohn
Und Herr der Maria.

Wer machte dich ſprachlos,
O Herr der Sprachen?
Ob deiner reinen Empfängniß
Verleumdeten Böſe mich.
Heiligſter, rette der Mutter Ehre,
Zeig deine Macht,
Damit ſie es ſehen,
Woher ich dich empfing!
Ich bin nun verhaſſet nur deinetwegen,
Der du liebeſt das All!
Sieh, man verfolgt mich,
Weil ich empfing und gebar
Die *eine* Zuflucht der Menſchenkinder.
Adam erfreu' ſich;
Denn du biſt der Schlüſſel
Zum Paradieſe.

Sieh, wüthend empört sich
Gegen deine Mutter ein Meer,
Wie gegen den Jonas.
Siehe, Herodes —
Eine tobende Fluth —
Strebt zu ertränken den Herrn der Meere.
O, wohin flieh' ich?
Lehre mich du es,
Herr seiner Mutter!
Mit dir will ich fliehen,
Durch dich zu gewinnen
Das Leben an jeglichem Ort.
Bei dir ist der Kerker
Kein Kerker mehr;
Denn himmelwärts steiget
Durch dich der Mensch.
Bei dir ist das Grab auch
Nimmer ein Grab;
Denn die Auferstehung bist du![1]

An diesen erhabenen Gruß der Madonna reiht sich ein epischer Gesang, der zuerst die zwei Herolde Christi, den Stern als Boten seiner Gottheit, Johannes als Boten seiner Menschheit, beschreibt und dann das Christkind der Reihe nach von Simeon und Anna, Elisabeth und Zacharias begrüßen läßt, jedesmal in einem kurzen, lieblichen Gedichte, das sich in dramatischer Lebendigkeit in die Erzählung einflicht. Diese meldet dann die freiwillige Huldigung des Johannes und die unfreiwillige des Herodes und endlich die glorreiche Vollendung der Epiphanie in der Huldigung der Könige und in der feierlichen Anerkennung Christi bei seiner Taufe.

Der Stern des Lichtes
Ruft in der Luft:
„Seht des Königs Sohn!"
Der Himmel steht offen,
Hell strahlet das Wasser,
Die Taube erscheint!
Die Stimme des Vaters
Ruft lauter als Donner
Mit doppeltem Ruf:
„Dies ist mein Geliebter!"
Die Wächter verkünden,
Die Kinder erheben
Hosanna-Gesang.
Dies sind die Stimmen, welche oben und
Hienieden laut des Sohnes Herolde waren;
Und dennoch — Zions Todesschlaf entfloh
Beim Schall der Donnerstimmen nicht.
Es ward betrübt, bestürzet, fuhr empor,
Ermordet' ihn, weil er es aufgeweckt[2].

8. Gesänge über die Passion und das Paradies.

Zu den originellsten und wohl auch bedeutendsten poetischen Leistungen Ephräms gehört eine Reihe von Gesängen, in welchen er das Erlösungswerk

[1] In Nat. Dom. IV, übers. von Zingerle IV, 249—252.
[2] Ebd. IV, 255. 256.

Digitized by Google

als Triumph Chriſti über ſeine Feinde, beſonders über Tod und Teufel, feiert und welche in ihrer theils epiſchen theils dramatiſchen Ausführung gewiſſermaßen den Anſatz zu einer Meſſiade und zugleich zu einem Paſſions- und Oſterſpiel in ſich enthalten[1]. Die Darſtellung beginnt mit einer Höllenverſammlung, wie ſie ſpäter Vida, Taſſo, Milton, Klopſtock und andere chriſtliche Epiker zur Verwendung gebracht haben. Ephräm iſt ihnen hierin jedoch um ein Jahrtauſend zuvorgekommen. Auf einen gewaltigen Ruf ſtrömen alle Mächte der Finſterniß zuſammen, um zu berathſchlagen, was gegen Chriſtus zu thun ſei. Denn der Vorabend der Paſſion iſt angebrochen. Der Herr kniet duldend und betend am Oelberg. Schon durch ſein bisheriges Wirken ſieht die Sünde, die Mutter der Dämonen, ihr Reich bedroht. Satan zählt in langer Rede die bereits erlittenen Niederlagen auf. Auch der Tod und der Scheol ergehen ſich in düſtern Klagen; beiden hat der Erlöſer ſchon wiederholt die ſichere Beute entriſſen. Abermals greift dann Satan zum Wort und ſchildert die Schwierigkeiten, auf die er in ſeinem bisherigen Kampf wider Chriſtus geſtoßen. Er iſt unſchlüſſig, welche Politik er weiter verfolgen ſoll: der Verſuch, ihn aus der Welt zu ſchaffen, könnte ebenſo verhängnißvoll ausſchlagen als ein weiteres Gewährenlaſſen ſeines Wirkens. Selbſt die Angſt und der Blutſchweiß am Oelberg bürgen ihm nicht für ſicheres Gelingen. Doch die ganze Schar der unterweltlichen Gewalten drängt zu weiterem Kampf. Der Tod räth Satan, in Judas zu fahren, Chriſtus durch den Friedenskuß zu verrathen und ſich dann mit den Phariſäern zu ſeinem völligen Untergang zu verbünden. Der Dialog iſt ſehr lebendig und charakteriſtiſch geführt; doch ungleich ſchöner und werthvoller iſt das Charakterbild, das in demſelben von Chriſtus entworfen wird, und von dem gewaltigen Weltkampfe, der ſich in ſeinem Leiden und Tode entſcheiden ſoll.

Wie im erſten Geſang die Schmerzensnacht am Oelberg nur eben kurz geſtreift wird, ſo im zweiten die übrige Paſſion. Dann wird die Darſtellung wieder dramatiſch. Der Tod ſteht ſiegesgewiß am Thore der Unterwelt und erwartet Chriſtus als ſeine Beute. In grandioſen Zügen ſchildert er ſeine bisherigen Triumphe über die Menſchheit, hält aber plötzlich inne — denn ein Strahl des Lichtes Chriſti durchzuckt den Scheol und bricht die Macht des Todes für immer.

Jetzt trauert der Tod um den Sturz ſeiner Herrſchaft, unterwirft ſich indes ſchließlich und huldigt dem göttlichen Sieger, der triumphirend aus der Vorhölle emporſteigt. Die drei Geſänge, durch welche die Klage des

---

[1] Zuerſt veröffentlicht von G. Bickell unter den Carmina Nisibena, zum Theil überſetzt von Zingerle, Ausgew. Schriften II (Kempten), 153—221, und Macke a. a. O. S. 95—157.

Todes sich fortspinnt, treten durch ihre Länge völlig aus dem Rahmen der ersten dramatischen Scene heraus, führen aber die darin angeschlagenen Accorde mit hohem Schwunge weiter. Es ist dem Dichter sichtlich nicht darum zu thun, die bloße Klage des Todes weiter auszuspinnen, sondern vielmehr die Auferstehung Christi, diese Grundlehre des Christenthums, in ihren Beziehungen zum natürlichen Leben des Menschen, zu den Offenbarungen und Thatsachen des Alten Bundes, zur Gottheit Christi und zum ewigen Reiche des Neuen Bundes möglichst vielseitig und erhaben zum Ausdruck zu bringen. In ähnlicher Weise zeichnet er in den zwei folgenden Gesängen den Triumph Christi über den Satan, indem er uns nochmals in die Vorhölle zurückversetzt, wo Satan in langer Rede sich selbst und das ganze Weltsystem der Sünde schildert und siegesfroh des Gekreuzigten zu spotten beginnt, als plötzlich die Auferstehung all seinen Plänen und all seinem Stolze ein jähes Ende macht:

„Schließ auf, laß Jesum sehn, Hohn über ihn!
Wo ist nun deine Macht?" sei unser Spottlied!
Denn sieh, drei Tage liegt er schon im Grabe.
Wir wollen sprechen: „Du, drei Tage todt,
Der an dem vierten Lazarus erweckte,
Belebe nun dich selbst!" — Des Scheols Thore
Erschloß der Tod — in hellen Strahlen schoß
Ein Lichtglanz von dem Antlitz unsres Herrn;
Blind, wie die Sodomiter, tasten sie
Und suchen Scheols Thor, das sie vergessen.

Den Erlöser selbst läßt Ephräm in diesen Gesängen nie das Wort ergreifen. Sein bloßes Erscheinen und die Dazwischenkunft der Engel macht all den Drohungen und Bemühungen der Feinde ein Ende. Auf ein episches oder dramatisches Ganze hatte es übrigens der Dichter nicht abgesehen. Jeder Gesang steht für sich und hängt nur lose mit den folgenden zusammen. Nach der entscheidenden Niederlage Satans folgen noch mehrere Gesänge. In dem einen beklagt sich Satan über die Wunder, welche die nach Edessa gelangten Reliquien des hl. Apostels Thomas daselbst wirken, in einem andern über die Bekehrung der Sünderin von Naim und des Zachäus; dazwischen steht ein höchst merkwürdiger, lebhafter Dialog, in welchem Tod und Teufel miteinander darüber streiten, wer von ihnen die größere Macht besitze. In einem feierlichen Monolog mahnt dann der Tod die Menschen, sich hienieden nicht allzusehr abzumühen und nicht unmäßig um die Todten zu trauern. Endlich ergreift der Dichter selbst das Wort und feiert dankbar die Schöpfung, Wiederherstellung und Vollendung des Menschen durch den göttlichen Heilsplan, der Teufel und Tod in der Auferstehung der Leiber überwindet.

Eine Ergänzung dieſes Schlußbildes finden wir in den herrlichen zwölf Geſängen, welche Ephräm eigens der Schilderung des Paradieſes gewidmet hat, um in den Wonnen eines irdiſchen Eden auch die Seligkeit des Himmels ahnen zu laſſen.

Vom ſchadenvollen Froſte,
Von glühendheißer Wärme
Weiß jener ſel'ge Ort
Der höchſten Wonne nichts.
Es iſt der Freuden Hafen,
Des Süßen Sammelplatz,
Des Lichtes und der Klarheit Wohnung;
Dort rauſcht der Harfen Menge,
Dort ſchallen ringsum Zithern,
Hoſannalieder tönen
Und Hymnen dort vereint.

Als Wehr umgibt es rings
Die Ruhe allumfriedend;
Als Mau'r und Vormau'r iſt
Der Friede allverſöhnend.
Der Cherub, der's bewacht,
Iſt hold den Sel'gen drin,
Doch ſchrecklich den Verworf'nen draußen.
Bei jenem allerreinſten
Und heil'gen Paradieſe
Iſt, was du immer hörſt,
Nur rein und geiſt'ger Art.

Die Blumen jenes Landes
Sind dichter ausgeſäet,
Und glänzender als dieſes
Sichtbaren Himmels Sterne.
Auch weht von jenem Dufte,
Der milde dort erquickt,
Ein Theil als Arzt den Schmerzen der
Verfluchten Erde zu,
Und heilt durch ſeine Kraft
Die Krankheit, die in ſie
Gekommen durch die Schlange [1].

So klingt Ephräms Poeſie, wie alle chriſtlich-religiöſe Poeſie, durchaus nicht düſter und traurig, welt- und menſchenfeindlich aus, ſondern in Accorden der reinſten und heiligſten Freude. Eine ähnliche Stimmung beherrſcht ſein großes Lied über die „Perle", unter deren Bild er ſowohl den chriſtlichen Glauben als ſeinen Urheber und Hauptgegenſtand, das menſchgewordene Wort, beſingt. Auch in ſeinen dogmatiſchen Gedichten „Wider

[1] Hymn. de Paradiso X, überſ. von Zingerle IV, 166. 167.

Digitized by Google

die Grübler" triumphiren Liebe und Begeiſterung für den dreieinigen Gott und für die gnadenvolle Menſchwerdung des Sohnes in bilderreicher Sprache und feurigem Schwung über die froſtigen Einreden ſtolzen Zweifels und verwegener Grübelei. Es weht da dieſelbe Luft wie in Dantes Paradies, wo ſich die Formen ſcholaſtiſcher Definitionen und Disputationen mit dem Blüthenduft und Sonnenglanz des Himmels umkleiden. Wer Dante trotz all ſeiner Schulphiloſophie und Schultheologie, ſeiner tief-ethiſchen und darum ernſten Grundrichtung, ſeiner breiten Ausführung derſelben Hauptmotive dennoch als einen der größten Dichter aller Zeiten ehrt, wird ſchwerlich umhin können, den hl. Ephräm als den erſten ſeiner großen Vorläufer und als einen der größten Dichter des Orients[1] anzuerkennen. Seine Paradieſesſchilderungen mit jenen des Koran zu vergleichen, hieße ſchon ihm unrecht thun. Ein noch größeres Unrecht aber iſt ihm dadurch angethan worden, daß man unter chriſtlichen Völkern die verkommenſten Liebesdichter der Perſer und Araber höher angeſchlagen hat als den ſprachgewaltigen Dichter von Niſibis, den älteſten Weihnachtsſänger der Chriſtenheit, den großen Vorläufer der chriſtlichen Oſterſpiele und Autos, den erhabenen Verkünder der Auferſtehung, den die chriſtliche Vorzeit einſt mit vollem Rechte die „Harfe des Heiligen Geiſtes" genannt hat.

Viertes Kapitel.

Weiterer Verlauf und Culturbedeutung der ſyriſchen Literatur.

In Bezug auf Gehalt und Form blieben die Geſänge Ephräms mehr oder weniger maßgebend für die folgenden ſyriſchen Dichter[2]. Balai beſang den Biſchof Acacius von Aleppo, ähnlich wie Ephräm die Oberhirten von Niſibis beſungen hatte. Er bevorzugte Strophen mit fünffüßigen Verſen,

[1] Un des premiers et des plus grands poètes de l'Orient, ſo nennt ihn der in der altklaſſiſchen Literatur wohlbewanderte franzöſiſche Akademiker Gaſton Boiſſier (Les Origines de la poésie chrétienne. Revue des Deux Mondes, 3e Pér. X [1875], 102).

[2] Grundlegend für die ſyriſche Literatur iſt *I. S. Assemani*, Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, recensens codices syriacos, arabicos etc., de iussu et munificentia Clementis XI. 3 tomi in 4 voll. Romae 1719—1728 (nach W. Wright one of those works which may be justly styled *χειμήλιον ἐς ἀεί*); dann *W. Wright*, Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum. London 1871—1872. — Beſte Ueberſicht von W. Wright, Artikel Syriac Literature in Encyclopaedia Britannica XXII (London 1887), 824 ff., ſeparat gedruckt und ergänzt unter dem

Digitized by Google

die dann ſpäter nach ihm benannt wurden[1]. Cyrillonas erhob Klagegeſänge über den Einfall der Hunnen, die 395 Syrien verwüſteten, ähnlich wie Ephräm zuvor bei den perſiſchen Invaſionen ſeine Stimme zu Gott erhoben hatte[2]. Wer nur ſubjective Träumereien für Poeſie hält, wird ſolchen Zeitgedichten freilich wenig Geſchmack abgewinnen. Um dieſelbe Zeit (gegen Anfang des 5. Jahrhunderts) beginnt übrigens auch eine hiſtoriſche Literatur, welche natürlich zuerſt das erſte Heldenzeitalter der chriſtlichen Geſchichte, die Leiden und Triumphe der Martyrer, zu ihrem Gegenſtande nahm.

Ehe ſich aber die ſyriſche Kirche völlig von den ſchweren Schlägen erholen konnte, welche ihr die heidniſche Chriſtenverfolgung, die gnoſtiſchen, arianiſchen und manichäiſchen Secten und die Einfälle der Perſer zugefügt hatten, ſollte ſie von zwei neuen Häreſien, jener des Neſtorius und jener des Eutyches, nahezu tödtlich getroffen werden. Trotz des Entſcheides der Kirchenverſammlungen von Epheſus (431) und Chalcedon (451) fiel der größere Theil der Bevölkerung, von ehrgeizigen und ſtreitſüchtigen Sectenhäuptern mißleitet, zu der einen oder andern dieſer Irrlehren ab und blieb für immer von der einen, wahren Kirche Chriſti getrennt. Die daraus entſprießende religiöſe Verwirrung prägte ſich auch der Literatur auf, obgleich dieſelbe in der Hauptſache religiös blieb und — den trennenden Grundirrthum abgerechnet — die andern Ueberlieferungen des chriſtlichen Alterthums faſt unverändert bewahrte, ſo daß ſpäter z. B. der monophyſitiſche Jakob von Sarug (Serûgh) lange für einen orthodoxen Schriftſteller gehalten werden konnte, die häretiſchen Schriftſteller fortfuhren, nicht nur den hl. Ephräm, ſondern auch die großen griechiſchen Kirchenväter, wie Athanaſius, Baſilius u. a., als ihre Lehrer zu betrachten und zu verehren.

Vorkämpfer des alten Glaubens waren Rabbûlâs (oder Rabbûlâ), der Sohn eines heidniſchen Götzenprieſters, nach ſeiner Bekehrung ein muſterhafter Mönch, von 411 bis 435 Biſchof von Edeſſa, und Iſaak, von den Syrern der Große zubenannt, Abt eines Kloſters zu Antiochien. Er ſtarb bald nach dem Erdbeben, das 459 letztere Stadt zerſtörte, alſo etwa 460. Von Rabbûlâs haben ſich nur wenige Schriften erhalten[3]; Iſaak dagegen, der in

---

Titel: A short History of Syriac Literature. London 1894; eine gute Ueberſicht auch bei Neſtle, Syriſche Grammatik. 2. Aufl. Berlin 1888; *G. Bickell*, Conspectus rei Syrorum literariae. Monast. 1871.

[1] *G. Cardahi*, Liber Thesauri de arte poetica Syrorum (Romae 1875) p. 25—27. *Bickell*, Conspectus p. 21. Thalhofer, Biblioth. der Kirchenväter XLI, 68. *W. Wright*, Catalogue II, 673.

[2] *Overbeck*, S. Ephrem Syri etc. Opera selecta p. 162. — *Wenig*, Schola Syriaca p. 160—162. — *Bickell*, Conspectus p. 46. — Thalhofer a. a. O. XLI, 67 und XLIV. — *W. Wright*, Catalogue II, 670.

[3] Nur einige Predigten und Hymnen, bei *Overbeck* l. c. p. 210 sqq. 245 sqq. 362 sqq., überſ. von Bickell bei Thalhofer, Biblioth. S. 102—104. Ibid. II, 651.

Digitized by Google

seiner Jugend Rom besuchte, war ein fast ebenso fruchtbarer Schriftsteller als der hl. Ephräm. Er schrieb an die 200 metrische Homilien, zahlreiche Hymnen und Zeitgedichte[1]. Gedichte über die im Jahre 404 in Rom gehaltenen Festspiele und über die Einnahme Roms durch Alarich (410) erinnern an seinen Aufenthalt im Abendlande. Daß ein Papagei, der in den Straßen von Antiochien Ἅγιος ὁ Θεός rief, ihn veranlaßte, ein religiöses Gedicht von 2137 Versen abzufassen, das mag für den modernen Abendländer wohl einen gewissen naiven, komischen Beigeschmack haben, ist aber in sich ebensowenig lächerlich als sein langer Bußgesang (von 1929 Versen) oder das erschütternde Bußleben des hl. Simeon des Styliten (gest. 459), zu dessen Säule sich nicht bloß Priester und Mönche, sondern auch die Mächtigen der Erde, ungezählte Volksscharen, selbst die wilden Stämme der Wüste herbeidrängten, um in heiliger Reue, bewegt und gebessert von dannen zu gehen[2]. Es ist eine Zeit, die man nicht nach dem engen Maßstabe moderner Aufklärung beurtheilen darf. In dem trüben Sectengewirr und in dem allgemeinen Sittenverfall verkörperten diese heiligen Büßer jenes Streben nach oben und jenen erhabenen Lebensernst, der allein Rettung bringen konnte; und was sie betend und duldend lehrten, das spiegelt sich in den vielbespöttelten Hymnen und Liedern der syrischen Mönche.

Nachfolger des Bischofs Rabbûlâs wurde 435 jener Ibas (syrisch Ibhâ oder Hibhâ), der durch seinen Brief an den Perser Maris (Mâri) bekannt ist[3]. Er hatte in seinen jungen Jahren an der persischen Schule von Edessa mitgeholfen, die Werke des Theodor von Mopsuestia ins Syrische zu übersetzen. Deshalb des Nestorianismus angeklagt, von den Synoden zu Tyrus und Beirut freigesprochen, von der Räubersynode zu Ephesus verurtheilt, dann durch das Concil von Chalcedon wieder in sein Amt eingesetzt, leitete er die Kirche von Edessa noch bis 457. Von seinen Madraschen ist nichts erhalten; aber seine Betheiligung an den verwickeltsten theologischen Disputionen beweist, daß er vollständig auf der Höhe der damaligen griechischen Theologie stand, die nicht nur eine tüchtige dialektische Schulung, sondern

---

[1] *Assemani*, Bibl. Orient. I, 214—234 (Verzeichniß derf.). — *Cardahi*, Liber Thesauri p. 21—25. — *Overbeck* p. 379—381. *Zingerle*, Monumenta Syriaca I, 13—20, und Chrestom. Syr. I, 299 sq. 387 sq. Tübinger Quartalschr. LII (1870), 92—114. — *G. Bickell*, S. Isaaci Antiocheni, Doctoris Syrorum, Opera omnia. Giessen. I. 1873; II. 1877.

[2] *P. Delahaye* S. J., Revue des questions hist. LVII (1895), 52 s. — Zur Geschichte der Säulensteher (Stimmen aus Maria-Laach XLVIII [1895], 344—346). — *Nöldeke*, Sketches from Eastern History. London 1892.

[3] Er bildete eines der drei Kapitel in dem sogen. Dreikapitelstreit. Hergenröther, Kirchengesch. I (3. Aufl. Freiburg i. Br. 1884), 494 ff.

Digitized by Google

auch eine ausgebreitete Kenntniß der heiligen Schriften und der bisherigen patristischen Literatur voraussetzte [1].

Das Unglück der orientalischen Kirche bestand keineswegs darin, daß ihre führenden Männer mit subtilster Schärfe, unermüdlichem Eifer und großer Gelehrsamkeit die Geheimnisse der Offenbarung untersuchten, sondern darin, daß sie sich dabei von unwürdigem Streberthum, Ehrgeiz, Streitsucht und irdischen Rücksichten leiten ließen, die kirchliche Autorität verachteten und lieber sich von der gottgesetzten Einheit losreißen wollten, als auf ihre unhaltbaren Sondermeinungen zu verzichten. Hätten diese häretischen Kampfhähne nicht unaufhörlich den kirchlichen Frieden gestört, so hätte die Theologie der Literatur und der Poesie nicht nur nicht geschadet, sondern ihrer Entwicklung, wie bei andern Völkern, den fruchtbarsten Boden und die schönsten Eingebungen dargeboten [2].

Wie die Uebersetzung von Eusebius' Kirchengeschichte und anderer bedeutenden patristischen Werke schon vor die Zeit der Trennung fällt, so auch die frühesten Uebersetzungen aristotelischer Werke [3]. Das Interesse für die griechischen Väter und deren Schriften drängte von selbst auch auf die Bekanntschaft mit der ältern griechischen Literatur, an der diese sich in Athen und anderwärts geschult hatten. Unter den furchtbaren Wirren, mit welchen die monophysitische Bewegung seit dem Concil von Chalcedon den ganzen Orient in Flammen setzte und welche wiederholt die gewaltsame Dazwischenkunft der Kaiser nöthig machten, ward jedoch die friedliche Weiterentwicklung der Schule von Edessa völlig geknickt. Nestorianer und Monophysiten mißbrauchten ihr religiöses wie profanes Wissen nur im Dienste ihrer widerspänstigen Streitlust. Kaiser Zeno sah sich 489 genöthigt, die Schule von Edessa zu schließen und ihre häretischen Lehrer auseinander zu jagen. Barsaumâ, der Hauptführer der Nestorianer, mußte schon vorher

[1] Eine Handschrift vom Jahre 411 (Cod. 12150 Add. Brit. Mus.) enthält die Recognitiones des hl. Clemens, die Reden des Titus von Bostra gegen die Manichäer, die Theophania des Eusebius und des letztern Geschichte der Martyrer von Palästina. Eine Handschrift von 462 (in St. Petersburg) umfaßt die syrische Uebersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius, wahrscheinlich schon zu dessen Lebzeiten angefertigt.

[2] Etwas ungerecht erscheint deshalb Nöldekes Vorwurf: „Wie sollte freilich eine nur von Geistlichen und Mönchen gepflegte Poesie in einer durch theologische Streitigkeiten traurigster Art leidenschaftlich erregten Welt ein frisches Leben zeigen?" (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXXI, 160.) — Nicht die Theologie, sondern die Häresie hat die Entwicklung des syrischen Geisteslebens in so verhängnißvoller Weise gestört.

[3] Das Zeugniß des Ebed-Jesu (Abhd-ishô) bei Assemani (Bibl. Orient. III, 1, 85) spricht deutlich genug gegen Wrights Meinung, erst das Studium der Häretiker hätte zu jenem des Aristoteles und anderer griechischen Philosophen angeregt. *Wright*, A short History of Syriac Literature (London 1894) p. 64.

Digitized by Google

von Edessa fliehen und ließ sich in dem persischen Nisibis nieder, wo er von 486 bis 496 als Bischof waltete. Um ihn sammelten sich andere Häupter dieser Secte, unter ihnen wahrscheinlich Narsai (Narses), Mâri der Perser, Yazidâdh und Ara, die sämtlich als Schriftsteller erwähnt werden. Acacius, Katholikos zu Seleucia, Mikhâ, Bischof von Lâshôm, und andere Nestorianer verbreiteten die Schriften des Nestorius und des Theodor von Mopsuestia weiter nach Persien hinein, wo sie bei den sassanidischen Herrschern meist in Gunst standen oder wenigstens in Frieden gelassen wurden[1]. Gegen Ende des 5. Jahrhunderts war die Mehrzahl der Christen in Persien Nestorianer; ihr Patriarch residirte in Seleucia-Ktesiphon. Von Persien aus drangen sie weiter nach Indien und über Centralasien bis nach China vor[2].

Der Reigenführer der Monophysiten war ein anderer Barsaumâ, ein bei seinen Anhängern später als Heiliger verehrter Mönch, der die Aebte von Syrien auf der Räubersynode von Ephesus vertrat, auf dem Concil von Chalcedon verurtheilt wurde und 458 starb. Obwohl seine Häresie gewandte und angesehene Vertreter fand und rasch zur Herrschaft im westlichen Syrien gelangte, gerieth sie doch in die Enge, als Kaiser Justin I. beschloß, den Decreten von Chalcedon Nachdruck zu verschaffen, und 519 vierundfünfzig Bischöfe von ihren Sitzen verjagen ließ. Erst unter dem Schutze der Kaiserin Theodora, der berüchtigten Tochter des „Bärenführers", lebte die Secte neu auf und fand an Jakob Burde'ânâ einen ebenso schlauen als fanatischen Verbreiter. Nachdem er von 527 bis 542 in Konstantinopel geweilt, wurde er auf Betreiben Hariths ibn Jabalah, des Araberfürsten von Ghassân, zum Bischof von Bostra geweiht, durchwanderte ganz Syrien und Mesopotamien, erwirkte die Ernennung seines Bruders Sergius zum Patriarchen sowie die Einsetzung und Weihe zahlreicher anderer Bischöfe und breitete so die halb erloschene Ketzerei wieder im ganzen Orient aus. Ihre Anhänger wurden fürder nach ihm Jakobiten genannt. Sie waren sehr zahlreich am mittlern Tigris, wo ihr Patriarch und der ihm zunächst stehende Maphrian in dem Kloster Mar Matthäi bei Mosul oder in Tagrît (Takrît) residirte. Auch die Jakobiten wurden von den Perserkönigen meist huldvoll behandelt und verbreiteten sich von Persien aus gleichfalls bis nach Indien. Eine ähnliche Duldung ward den Jakobiten wie den Nestorianern nach dem Untergang des Sassanidenreiches von seiten der meisten Khalifen zu theil, so daß eine Menge ihrer Niederlassungen auch das Khalifat von Bagdad überdauerte und ihre Literatur sich bis ins 12. Jahrhundert weiterspinnen konnte. Haupt-

[1] *W. Wright*, Short History p. 58—61.

[2] Die Bischofssitze, Klöster und Schulen der Syrer in den verschiedenen Ländern und deren literarische Bedeutung in den einzelnen Zeitabschnitten eingehender zu behandeln, ist hier nicht möglich.

ſitze dieſer Literatur waren die Klöſter und biſchöflichen Reſidenzen der beiden Secten, ihre Hauptvertreter Mönche und Geiſtliche.

Hunderte von Handſchriften ſind aus dieſen ſyriſchen Klöſtern in die Vaticana, in das Britiſche Muſeum und andere Bibliotheken gelangt. Wright führt in ſeinem Abriß der ſyriſchen Literatur gegen 200 verſchiedene Schriftſteller auf[1]. Doch iſt der Charakter dieſer Literatur ein ſehr eintöniger. Weitaus die größte Maſſe der Werke iſt religiöſen und theologiſchen Inhalts: Bibeln und Bibelerklärungen, dogmatiſche Abhandlungen und theologiſche Streitſchriften, liturgiſche Bücher, Homilien, klöſterliche Vorſchriften und Erklärungen derſelben, geiſtliche Mahnreden und Tractate in Proſa und Verſen, endlich liturgiſche Geſänge und Lieder. So nahe dieſe Schriften in vielen Punkten die Lehre der einen, wahren Kirche berühren und ſo ſtarke Beweiſe ſie auch für viele altkirchliche Inſtitutionen bieten, iſt ihr innerer Werth durch die beigemiſchten Irrthümer doch ſehr herabgemindert, der literariſche Werth durchſchnittlich nicht ſehr hoch, der poetiſche Gehalt der metriſchen Leiſtungen meiſtens ein geringer. Es lohnt ſich darum kaum, bei den einzelnen Erſcheinungen zu verweilen. Dennoch wäre es ungerecht, über alle ohne weiteres den Stab zu brechen, wie es Eichhorn, Herder u. a. gethan haben.

Obwohl von der kirchlichen Einheit getrennt, haben dieſe Prieſter, Biſchöfe und Mönche doch Jahrhunderte lang die Erinnerung an das Chriſtenthum mitten unter Perſern, Arabern und Türken lebendig erhalten und in die entlegenſten Regionen Aſiens getragen. Sie haben bei ihrem Austritt aus der Kirche die heiligen Bücher, einen Theil der älteſten chriſtlichen Literatur und Ueberlieferung, die Verehrung der Heiligen, die ſieben Sacramente und viele Ceremonien, die Vorſtellung einer kirchlichen Organiſation, die Werthſchätzung der evangeliſchen Räthe, das Ordensleben und viele andere Reſte chriſtlicher Bildung mit ſich genommen und theilweiſe bewahrt. Der Einfluß, den ſie dadurch auf die Civiliſation der ſie umgebenden Völker ausgeübt, iſt bis jetzt noch wenig unterſucht und gewürdigt worden. Viele höhere Anſchauungen und Anregungen mögen aber ihnen zu danken ſein. So langathmig uns ihre gereimten Predigten und Hymnen auch erſcheinen mögen, ſie ſind doch immer noch der Ausdruck eines chriſtlichen Bewußtſeins gegenüber dem dumpfen Fatalismus des Islam und den phantaſtiſchen Märchen der Perſer.

Bei manchen dieſer Hymnendichter klingen noch deutlich die Accorde weiter, die einſt Ephräm angeſchlagen, beſonders in der erſten Zeit nach der Trennung. So bei Jakob von Sarug, der, wenig in die religiöſen Kämpfe verſtrickt, ein ſtilles Mönchs- und Gelehrtenleben geführt zu haben ſcheint

[1] Der größte Theil der ſyriſchen Handſchriften des Britiſchen Muſeums ſtammt aus dem Kloſter Scete (Schit), Sancta Maria Deipara, im Natronthale (Wadi el-Natrun) in Unterägypten. Vgl. *W. Wright*, Catalogue. III. Preface.

Digitized by

und 521 als Biſchof von Batnân, der Hauptſtadt von Sarug, ſtarb. Von ſeinen 760 metriſchen Homilien ſind gegen 300 erhalten. Die Lieder, die von ihm in das ſyriſche Brevier übergegangen ſind, weiſen ihn als einen hochbegabten Lyriker aus[1]. Man vergleiche z. B. die folgende „Klage einer gefallenen Seele“:

Wer gibt mir wieder
Die ſchönen Zierden,
Womit ich prangte,
Eh' ich geſündigt?
Wenn Gott auch gnädig,
Der Allerbarmer,
Mich wieder aufnimmt,
Wer kann die Schönheit,
Die ich verloren,
Zurück mir ſtellen?

Mein ſchönes Weſen,
Das herrlich ſtrahlte
Gleich hellem Tage,
Das dann verfinſtert
Erloſch, wer macht es
Schön wieder ſchimmern?

Wenn durch Erbarmen
Auch rein ich werde
Von meinen Schulden,
Wer hebt mich wieder
Auf jene Höhe,
Der ich entſunken?

Tief ergreifend muß uns ſein „Lied um Frieden für die Kirche“ anmuthen, wenn wir an die furchtbare damalige Zerriſſenheit der orientaliſchen Kirche denken:

Sohn, der vom Tode auferſtanden,
Gelöſet aus des Irrthums Banden
  Die Kirche ſein, o laß in ihr
Stets deinen heil'gen Frieden wohnen,
Schütz ihr Geſchlecht in allen Zonen
  Durchs Kreuz des Lichtes für und für!

O Friede, der vereint zum Frieden
Die Himmliſchen und die hienieden
  Noch weilen, gib den Frieden ihnen!
Laß ihre Kinder ſicher wohnen,
Geſchützet unter allen Zonen
  Durchs Kreuz des Lichtes für und für!

[1] Vgl. *Martin*, Un évêque-poète au 5e et au 6e siècles. Revue des sciences ecclésiast. 4e Série III (1876), 309 s. 385 s.

Die rechtgläubigen Syrer späterer Zeit haben Jakob als einen der Ihrigen verehrt, und noch Assemani hat seine Rechtgläubigkeit eingehend zu vertheidigen gesucht. Aus seinen seither aufgefundenen Briefen an die Mönche von Mar Bassus und an Paul von Edessa folgt indes, wenn deren Echtheit völlig feststeht, daß er als Monophysit gelebt hat und auch gestorben ist. In seinem herrlichen Trostschreiben an die himjaritischen Christen von Nedschrân tritt die monophysitische Auffassung kaum zu Tage, sondern vorwiegend die innigste Liebe zum Erlöser, mit dessen Beispiel er hauptsächlich die schwer verfolgten Christen in Arabien zu trösten sucht. Er war, wie aus jenen andern Briefen hervorgeht, in dem Wahne befangen, daß die Lehre des Concils von Chalcedon die Einheit in Christo zerstöre, etwas Fremdes in Christus hineinlege und so die göttliche Majestät Christi herabmindere. Ob er dabei guten Glaubens gewesen sein konnte, ist, bei dem damaligen religiösen Wirrwarr, schwer zu sagen[1].

Jakob von Sarug hat uns auch eine der frühesten und merkwürdigsten Alexanderdichtungen hinterlassen[2]. Sie beginnt und schließt mit einem schwungvollen Gebet. In der Erzählung selbst wird der macedonische Eroberer als „gläubiger König" geschildert und als seine Hauptthat die Errichtung jenes Thores aufgefaßt, welches Âgôg (Gôg) und Mâgôg von den christlichen Völkern abwehrt und erst am jüngsten Tage geöffnet werden wird, wenn jene furchtbaren Horden über die Welt hereinbrechen und die Menschheit ausrotten sollen.

---

[1] *Assemani*, Bibl. Orient. I, 283 sq. — Acta Sanct. Bolland. Oct. XII, 824—831; 927—929. — *Abbeloos*, De Vita et Scriptis S. Iacobi Batnarum Sarugii in Mesop. Ep^{i}. Lovan. 1867. — *Bickell*, Conspectus p. 25. — Thalhofer, Bibl. LVIII. — Zingerle, Proben syrischer Poesie aus Jakob von Sarug (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XII, 117; XIII, 44; XIV, 679; XV, 629; XVIII, 751; XX, 511). — R. Schröter, Gedicht des Jakob von Sarug über den Palast, den der Apostel Thomas in Indien baute (ebd. XXV, 321; XXVIII, 584). — *Martin*, Lettres de Jacques de Saroug aux moines de Couvent de Mar Bassus et à Paul d'Édesse (ebd. XXX, 217—275). — Andere Schriften des Jakob von Sarug sind: Oratio de Habibo, Guria et Shammona martyribus de Edessa (*Cureton*, Ancient documents p. 86); De curru Ezechielis (in *Zingerle-Moesinger*, Monumenta Syriaca); Encomium S. Symeonis Stylitae (Acta Martyrum ed. *St. E. Assemani* II [Romae 1748], 230).

[2] Der syrische Text herausgegeben von *Knös*, Chrestom. Syriaca p. 66—107. — *E. W. Budge*, Alexander the Great and Gog and Magog in der Zeitschrift für Assyriologie VI, 357 ff. Engl. Uebers. von dems., The History of Alexander the Great (Cambridge 1889) p. 163—200. Deutsche Uebersetzung von A. Weber, Des Mâr Yaqûb Gedicht über den gläubigen König Alexander (Berlin 1852), und von P. Pius Zingerle, Ein altes syrisches Alexanderlied (herausgegeben von J. Zingerle. Brünn 1882). — Eine Probe in Wolff, Classiker aller Zeiten IV B, 480. 481.

Digitized by Google

Alexander sammelt alle Fürsten und Heerführer seines Reiches um sich und erklärt ihnen, er wolle ausziehen und die verschiedenen Länder der Welt sehen, besonders aber das Land der Finsterniß. Zuerst bewältigt er Macedonien, das sich in bewaffnetem Aufstand wider ihn erhebt, und schlägt dann seinen Sitz in der Hauptstadt Aegyptens auf. Seine Heerführer machen ihm nun Schwierigkeiten wegen des weitern Weges und erklären es für unmöglich, über die „stinkende See" zu kommen; aber er bleibt bei seinem Entschluß, läßt Schiffe ausrüsten und bemannt sie mit seinem Heer, 1300 Mann von den Amôrâyê und 12000 Werkleuten, die ihm Sûrnaq[1], der König von Aegypten, gesandt. Nach viermonatlicher Reise landet er in Indien und marschirt dann nordwärts. Nachdem er den Frieden proclamirt, erscheinen 300 Greise vor ihm und begrüßen ihn als König. Er fragt sie nun nach dem Lande der Finsterniß. Sie entwickeln ihm, wie schwer es sei, dahin zu gelangen. Da er indes fest bleibt, versprechen sie, mitgehen zu wollen. Auf die Frage eines der Alten, was er denn eigentlich beabsichtige, gesteht er, er suche die Quelle des Lebens. Sie ertheilen ihm nun einen doppelten Rath: erstlich säugende Eselinnen mitzunehmen und die Füllen daheim zu lassen, um durch die Thiere, falls er sich verirrte, den Rückweg wieder zu finden — und zweitens seinen Koch einen gesalzenen Fisch mitnehmen zu lassen: der müsse dann in jedem Strom oder Quell gewaschen werden; in der Quelle des Lebens würde er von selbst wieder zum Leben kommen.

Beides geschieht. In einer Quelle wird der Fisch wirklich lebendig und entschlüpft dem Koch. Alexander will nun in der Quelle baden, aber es wird ihm verwehrt. Er zieht weiter und gelangt zu dem Reich des Tûbarlîki, wo die Völker Gôg und Mâgôg wohnen. Sobald der König von Alexanders Ankunft hört, bietet er 62 andere Könige auf. Vor der Schlacht erscheint Alexander ein Engel und verheißt ihm sichern Sieg. Wirklich erkämpft er mit den Seinen einen glänzenden Triumph, Tûbarlîki wird gefangen. Alexander baut darauf ein ehernes Thor, um die Gog und Magog für immer von der bewohnten Erde auszuschließen. In sechs Monaten ist das große Werk vollendet und wird mit einem Freudenmahl gefeiert. Abermals erscheint Alexander ein Engel im Traume, ertheilt ihm Anordnungen, wie er den gefangenen König behandeln und dessen Länder vertheilen solle, und schildert ihm sodann die Uebel, welche im 7000. Jahre über die Welt hereinbrechen sollen, wenn das Thor geöffnet wird. Alexander selbst prophezeit nun, wie Daniel, den Weltuntergang und das furchtbare Wehe, das die Menschheit ergreifen wird, wenn Gog und Magog losstürmen und die ganze Welt überschwemmen. Diese Schilderung ist von

[1] Der Pariser Text hat Sârîq.

großer poetiſcher Kraft, allerdings mit Zuziehung der gewaltigſten bibliſchen Reminiſcenzen, aber ſelbſtändig gruppirt und durchgeführt.

Wenn ſich das erfüllt, dann wird menſchenleer die Erde trauern
Und in Trümmern Burg und Dorf und der größten Städte Mauern.
Nur zerſtreut wird da und dort noch ein Reſt von Menſchen leben,
Und dann wird der Antichriſt als Allherrſcher ſich erheben.
Durch dies Thor wird der Rebell, wird der Lügner kämpfend dringen
Und, wie es verheißen ward, ſiegreich Chriſti Reich bezwingen;
Und es ſchleppt ſein Teufelstroß, Nachtdämonen, böſe Geiſter,
Alles, was noch lebt und webt, huldigend vor ihren Meiſter.
Stöhnend ſeufzt die Erde auf: „Herr, Erbarmen! Rettung ſende!
Denn ich ſchmachte todeswund — und die Kräfte gehn zu Ende.“

Die Neſtorianer verehrten als ihren Hauptdichter den bereits erwähnten Narſes (Narſai), der etwa um 490 oder etwas ſpäter aus Edeſſa vertrieben wurde, ſeine Lehrthätigkeit dann in Niſibis fortſetzte und am Anfange des folgenden Jahrhunderts daſelbſt ſtarb. Die Monophyſiten nannten ihn den „Ausſätzigen“, ſeine Glaubensgenoſſen „die Harfe des Heiligen Geiſtes“. Außer Erklärungen zu mehreren Theilen der Bibel, die Ebed-Jeſu erwähnt, ſoll er eine Art von „Geiſtlichem Jahr“ hinterlaſſen haben, d. h. eine Sammlung von religiöſen Dichtungen auf alle Tage des Jahres, die bei den Neſtorianern zu großer Volksthümlichkeit gelangten, von denen aber bis jetzt, und zwar erſt kürzlich, nur 25 wieder aufgefunden worden ſind[1]. Neun davon ſind dadurch bemerkenswerth, daß ſie einen Anſatz zu dramatiſcher Poeſie enthalten. Der Dichter leitet nämlich den religiöſen Stoff erſt epiſch oder lyriſch ein (in einem kürzern Theil, „Mêmrê“ genannt) und entwickelt ihn dann weiter in eigentlichem Dialoge (Sûghithâ genannt) zwiſchen zwei, drei bis zu vier Perſonen. So behandelt er das Geheimniß der Verkündigung in einem Dialog zwiſchen Maria und dem Engel, das der Epiphanie in einem ſolchen zwiſchen Maria und den heiligen drei Königen. In andern Wechſelliedern ſind die redenden Perſonen Kain und Abel, Chriſtus und Johannes der Täufer, Chriſtus und die Phariſäer, Neſtorius und Cyrillus, ein tyranniſcher König und die von ihm verfolgten Martyrer, der Cherub und der gute Schächer. In einem treten außer Johannes dem Täufer und Herodes auch das Volk und die Kirche auf. Die Ausführung iſt breit und leidet an häufigen Wiederholungen, wie faſt alle ſyriſche Poeſie; aber die Stoffe ſind durchweg wirklich poetiſch, volksthümlich aufgefaßt, und der Dialog iſt friſch, lebendig inſcenirt.

[1] Eduard Sachau, Eine Tenzone von Narſes. Alt- und neuſyriſch. Sitzungsberichte der königl. Preuß. Akademie der Wiſſenſch. (Berlin 1896) S. 194 ff. Der Ausdruck „Tenzone“ iſt hier aber nicht in dem engern Sinne zu nehmen, den er in der Poeſie der Troubadours hat, ſondern lediglich im Sinne eines dialogiſchen Gedichtes. — Vgl. F. Feldmann, Syriſche Wechſellieder von Narſes. Leipzig 1896.

Digitized by Google

In dem Dialog „Der Cherub und der Schächer" besteht die Einleitung aus 7 Strophen, der eigentliche Wechselgesang aus 22 Strophen und ebensovielen Gegenstrophen. Die Einleitung berichtet das Gebet des Schächers am Kreuze und wie der Gekreuzigte dasselbe huldvoll aufnimmt, dem Reuigen das Paradies verspricht, ihm das Kreuz als Paradiesesschlüssel und sein Wort als Beglaubigungsschreiben mitgibt und ihn so entläßt. Doch der Cherub mit dem Flammenschwerte bewacht das Thor und hält den neuen Ankömmling auf.

Cherub. Sprich, Mann, was leitet deinen Schritt hierher?
Was willst du hier? und was ist dein Begehr?
Was ist es, was hierher dein Streben wandte?
Wer ist es, der an diesen Ort dich sandte?

Schächer. Gern will ich sagen, was du hast begehrt;
Drum hör mich an, und halte ein dein Schwert.
Ein Räuber war ich, doch mir ist vergeben;
Dein Herr schickt mich, damit ich hier soll leben.

Cherub. Ein Räuber bist du — so gesteht dein Wort.
Nicht läßt sich rauben dieser heil'ge Ort;
Ein blanker Speer vertheidigt sein Gehege.
Drum gehe, Mann, du bist auf falschem Wege.

Schächer. Wohl war ich Räuber — doch ich bin bekehrt,
Nach keinem Raube mehr mein Herz begehrt.
Den Schlüssel Edens hab' ich mir erbeten,
Um frei durch seine Thore einzutreten.

Cherub. Siehst du nicht meines Schwertes Flammengluth,
Dem anvertraut des Lebensbaumes Hut?
Adam ist schuldbewußt vor ihm entflohen —
Und du zagst nicht vor seiner Klinge Drohen?

Schächer. Das Zeichen deines Herrn führ' ich mit mir.
Stumpf wird dein Schwert vor seiner Siegeszier.
Es wendet ab den Urtheilsspruch, den harten,
Und führt Adam zurück zum Wonnegarten.

Cherub. Es thronen hier in stiller Herrlichkeit
Der Engel Scharen, chorweis rings gereiht.
Du zählst sie nicht, die vielen Millionen;
Du kannst — ein Sünder — nicht mit ihnen wohnen.

Schächer. Der Engel Schar, und wenn auch ohne Zahl,
Wird ehrfurchtsvoll mich grüßen allzumal,
Schaut sie das Kreuz, das ich zum Gruß soll reichen,
Des Gottessohnes ew'ges Siegeszeichen [1].

Das Kreuz entscheidet denn auch endlich den Disput am Paradiesesthor, und der Cherub preist vereint mit dem seligen Schächer das Allerbarmen des gekreuzigten Erlösers.

[1] Etwas freier übersetzt nach der wörtlichen Uebertragung von Ed. Sachau a. a. O. S. 204—208.

Digitized by Google

Eine merkwürdige Erscheinung des folgenden Jahrhunderts ist der sogen. „Araberbischof" Georg, der, etwa um 640 geboren, 686 zum Bischof ordinirt, 724 starb. Er wird „Bischof der Völker" genannt, d. h. er pastorirte als Missionsbischof die nomadischen Stämme, welche den nordöstlichen Rand der Arabischen Wüste bewohnten, zwischen Hira und Antâr und südlich von Hilleh bis nach ʿAkôlâ (Kûfa), die Tanuchiten, Tuʿiten und Akôliten. Trotz des mit einer solchen Stellung verbundenen Wanderlebens fand er Zeit, sich mit den verschiedensten Studien zu beschäftigen. Seine Gedichte („Ueber das Salböl", „Ueber die Sacramente" u. s. w.) haben wenig poetischen Werth; doch aus seinen übrigen Werken ergibt sich, daß er „nicht bloß auf der Höhe der Wissenschaft seiner Zeit stand und somit die gelehrte Bildung der syrischen Geistlichkeit seiner Zeit in ebenso vielseitiger und charakteristischer Weise repräsentirt, sondern daß er auch durch seine Umsicht und seinen Scharfsinn, durch sein treffendes Urtheil und seinen freien Blick unter der großen Menge der syrischen Gelehrten weit hervorragt und den besten Lehrern der Kirche Syriens, ja der christlichen Kirche jener Zeit überhaupt an die Seite zu stellen ist"[1]. Er war sehr wohl bewandert in der Heiligen Schrift, in den griechischen Kirchenvätern, in den frühern orthodoxen und monophysitischen Kirchenschriftstellern, besaß ausgebreitete mathematische und astronomische Kenntnisse und übersetzte ansehnliche Theile von den Schriften des Aristoteles.

Während das verstümmelte Christenthum der Nestorianer und Monophysiten unter den Persern und später den Arabern wenig Lebens- und Anziehungskraft bewährte, ist die literarische Thätigkeit ihrer Gelehrten diesen Völkern und durch sie später wieder dem Abendlande zu gute gekommen. Nach der gewaltsamen Auflösung der Schule von Edessa (489) fanden sich viele Mitglieder derselben wieder in Nisibis zusammen, andere zogen nach Gondischâpûr, einer Stadt zwischen Schuster und Dizful in Khûsistân, welche Schâpûr I. durch römische Gefangene hatte erbauen lassen und in welcher sich unter den spätern Sassaniden eine angesehene Hochschule entwickelte[2]. Durch diese Schulen wurden die fleißigen Uebersetzungsarbeiten der syrischen Mönche den Persern vermittelt und drang ein Theil der griechischen Bildung zu den Völkern des Islam.

Die gelehrten Leistungen der Syrer sind noch nicht in ihrem ganzen Umfange erforscht. Sie scheinen sich jedoch, mit Ausschluß der altgriechischen

---

[1] V. Ryssel, Georgs des Araberbischofs Gedichte und Briefe (Leipzig 1891) S. XVIII. — Derſ., Ein Brief Georgs, Bischofs der Araber, an den Presbyter Jesus. 1883. — *Lagarde*, Anal. Syr. p. 108—134. — *Wright*, The Homilies of Aphraates p. 19—37. — *Hoffmann*, De hermeneuticis apud Syros Aristoteleis p. 148—151.

[2] Justi, Geschichte des alten Persiens (Berlin 1879) S. 184. 211 ff.

Digitized by Google

Poesie, Beredsamkeit und Geschichtschreibung, auf philosophische, mathematische und naturwissenschaftliche Studien beschränkt zu haben. Der Nestorianer Probus (Pôbhâ) übersetzte und commentirte die Bücher des Aristoteles *περὶ ἑρμηνείας* und andere Theile des Organons[1]. Der jakobitische Priester und Arzt Sergius von Râs'ain[2], der 535 als Unterhändler in kirchlichen Streitigkeiten nach Antiochien und Rom kam, den Papst Agapet nach Konstantinopel begleitete und 536 daselbst starb, übersetzte nicht nur zahlreiche Schriften des Aristoteles, sondern auch mehrere Schriften des Galenus, die Isagoge des Porphyrius, die Ars grammatica des Dionysius Thrax, und schrieb selbst mehrere philosophische Tractate. Seine Uebersetzung der Physik des Aristoteles wird von Ryssel als „ein Meisterwerk der Uebersetzungskunst" bezeichnet[3].

Paul der Perser, ebenfalls ein Commentator des Aristoteles, gelangte am Hofe des Schah Khosru I. Anôschirvân zu hoher Gunst, huldigte aber mehr dem profanen Wissen als der Theologie und kam sogar in den Ruf, die Religion Zoroasters angenommen zu haben. Des Araberbischofs Georg und seiner ausgedehnten Gelehrsamkeit haben wir schon gedacht. Der jakobitische Bischof Severus Sêbôkht trieb ebenfalls aristotelische Philosophie, Astronomie und Geographie. Der Katholikos Henân-îshô erklärte um 686 die Analytica des Aristoteles, und der nestorianische Mönch David von Bêth Rabban schrieb eine Abhandlung über „Die Grenzen der Klimate und Länder und über die Veränderungen von Tag und Nacht". Ein anderer Katholikos, Mâr Abhâ II., 741 zu dieser Würde erhoben, lieferte einen vollständigen Commentar zu der Dialektik des Aristoteles[4]; der Nestorianer Georg Bar Bôkht-îshô von Gondischâpûr wurde Leibarzt des Khalifen Al Mansûr (754—775) zu Bagdad, nachdem es ihm gelungen war, den mächtigen Herrscher von einem Magenleiden zu befreien, gegen welches dessen arabische Aerzte keine Hilfe wußten. Auf den Wunsch des Khalifen mußte er hierauf medicinische Werke der Griechen auch ins Arabische übersetzen, und es begann nun nicht nur ein mächtiger Einfluß der syrischen Christen auf die Khalifen und ihre arabisch-persische Gelehrtenwelt, sondern auch jene Pflege der griechischen Wissenschaft, welche die Araber zeitweilig zu Hauptträgern des Aristotelismus und des Pseudo-Aristotelismus machen sollte. Gabriel, ein Enkel dieses Georg, ward Hofarzt und Vertrauter des vielgefeierten Khalifen Harûn al Raschîd. Ein anderer Syrer aus Gondischâpûr, Juhannâ ibn Mâsaweihi, lehrte Medicin zu Bagdad, wobei er Versuche mit Vivisection

[1] *Wright*, Short History p. 64.

[2] Ibid. p. 88—93.

[3] V. Ryssel, Ueber den textkritischen Werth der syrischen Uebersetzungen griechischer Klassiker I (1880), 4; II (1881), 10.

[4] *Wright*, Short History p. 122. 137—139. 156—159. 181—184. 187. 188.

anſtellte, und wurde dann Leibarzt des Khalifen Al Ma'amûn und ſeiner Nachfolger Mo'taſim und Wâthik[1]. Unter Juhannâ ſtudirte Honain ibn Is'châk, ein Chriſt aus Hira, der ſich indes mit ihm überwarf und einige Zeit nach Griechenland ging, um ſich mit der griechiſchen Sprache und Literatur daſelbſt genauer bekannt zu machen. Nach ſeiner Rückkehr Leibarzt des Khalifen Al Mutawakkil geworden, verfaßte er nicht nur Ueberſetzungen vom Griechiſchen unmittelbar ins Arabiſche und ſelbſtändige mediciniſche Werke, ſondern widmete ſich auch eingehender Arbeit über ſyriſche Grammatik und Lexikographie[2].

Bei allem Formenreichthum war das Arabiſche damals noch nicht techniſch für philoſophiſche Speculationen und naturwiſſenſchaftliche Unterſuchungen herangebildet, während das Syriſche ſchon durch die theologiſchen und philoſophiſchen Arbeiten mehrerer Jahrhunderte dazu geſchult und gemodelt worden war. Wie die mohammedaniſchen Schriftſteller anerkennen, war es Honain ibn Is'châk, der durch ſeine gründliche Kenntniß der drei Sprachen zuerſt die großen Schwierigkeiten überwand und die ihm zugänglichen Werke des Galenus wie auch einige des Ariſtoteles in ein gutes Arabiſch überſetzte. So hat er die Grundlage jener ausgedehnten wiſſenſchaftlichen Literatur geſchaffen, welche die Araber dann ſelbſtändig auf dieſem Gebiete entfalteten. Während der ganzen Blüthezeit der Schule von Bagdad (im 9. und 10. Jahrhundert) blieben es indes ſyriſche Gelehrte, welche jene Grundlagen noch mehr erweiterten und die Araber mit den reichſten Mittheilungen über griechiſche Philoſophie, Mathematik und Arzneikunde verſahen. Gewöhnlich überſetzten ſie die griechiſchen Werke zuerſt ins Syriſche und von dieſem dann ins Arabiſche; doch ſind, wie es ſcheint, ihre ſyriſchen Ueberſetzungen faſt ausnahmslos verloren[3].

Mittelbar dankt indes auch das Abendland die Kenntniß des Ariſtoteles, d. h. die Grundlage der mittelalterlichen Philoſophie und Naturwiſſenſchaft, dem immenſen Fleiße und der ſtandhaften Arbeit der Syrer.

---

[1] A. Müller, Der Islam im Morgen- und Abendlande I (Berlin 1885), 511.

[2] *Wright* l. c. p. 211 f.

[3] Eingehenderes hierüber bieten: Wüſtenfeld, Geſchichte der arabiſchen Aerzte und Naturforſcher. Göttingen 1840; *Flügel*, Dissertatio de Arabicis scriptorum Graecorum interpretibus. Misenae 1841; *Wenrich*, De auctorum Graecorum versionibus et commentariis. Lipsiae 1842; *Renan*, De philosophia peripatetica apud Syros (Parisiis 1852) sect. 8, p. 51; M. Steinſchneider, Al-Farabi (Alpharabius) des arabiſchen Philoſophen Leben und Schriften (Mémoires de l'acad. imp. de St. Pétersbourg. Tom. XIII. Nr. 4). Leipzig 1869; A. Müller, Die griechiſchen Philoſophen in der arabiſchen Ueberlieferung. Halle 1873; A. Merx, Proben der ſyriſchen Ueberſetzung von Galenus' Schrift über die einfachen Heilmittel (Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländ. Geſellſch. XXXIX, 287—305). M. Steinſchneider, Die arabiſchen Ueberſetzungen aus dem Griechiſchen. Leipzig 1889.

Digitized by Google

Auffallend ist, daß sich bei dem sonst regen geistigen Verkehr so gut wie nichts von der altklassischen Bildung der Griechen in Syrien eingebürgert hat. Da Basilius und die andern griechischen Kirchenväter, die von den Syrern viel gelesen wurden, die griechischen Klassiker durchaus nicht ablehnend behandelten, waren religiöse oder ascetische Gründe hierbei kaum im Spiel, sondern die Verschiedenheit des Volksgeistes, der Sprache, des Geschmacks und der gesamten frühern Entwicklung. Der leichte, spielende Sinn, das feine Schönheitsgefühl, die theatralische Anmuth, die den Griechen angeboren, fehlte den Syrern fast völlig. Dagegen neigten sie zur Spitzfindigkeit, zu übertriebener Beschaulichkeit und Grübelei, zu feierlichem religiösen Ernste. Die Alexandersage, die in drei syrischen Bearbeitungen vorliegt[1], ist bei ihnen zu einem religiösen Stoff geworden, der macedonische Eroberer zu einem christlichen König, ja zum apokalyptischen Propheten. Auch die Erzählungen über Julian den Abtrünnigen[2] haben diesen religiösen Zug.

Was von indischer Erzählungsliteratur nach Syrien gedrungen, wie „Kalilagh we Damnagh“[3] und „Sindbân oder die sieben weisen Meister“[4], scheint aus dem Pehlewi übersetzt und hat also den Weg über Persien genommen, wahrscheinlich erst, als viele Syrer sich in Persien niedergelassen hatten. Versuche eigener Erzählungskunst treten erst in der letzten Zeit auf. Dagegen besitzen die Syrer eine ansehnliche Zahl werthvoller geschichtlicher Schriften, unter denen die Chronik von Edessa, die Geschichte des Johann von Ephesus, die Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor u. a. hervorragen, besonders aber die in drei Theilen Welt- und Kirchengeschichte umfassende Chronik[5] des Gregor Abu'l-Faradsch, genannt Barhebräus.

---

[1] Außer der schon erwähnten des Jakob von Sarûg eine ausführlichere Bearbeitung des Pseudo-Kallisthenes und eine kürzere Bearbeitung, welche nur Kap. 37 bis 39 des Pseudo-Kallisthenes ausführt, aber mit vielen Zuthaten, besonders mit einer interessanten Schilderung der Hunnen (Hûnâyê). *Budge*, The History of Alexander the Great. Cambridge 1889.

[2] Veröffentlicht von Hoffmann, Julianos der Abtrünnige. Leiden 1880; Auszug von Nöldeke in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXVIII, 263—292; vgl. ebd. XXXV, 703 ff.

[3] Aeltere Fassung (aus dem 5. Jahrhundert) veröffentlicht von Bickell Leipzig 1876; spätere Fassung (8. Jahrhundert) nach arabischer Vorlage herausgegeben von Keith-Falconer 1885 und Wright 1884.

[4] Herausgegeben von Friedrich Bäthgen Leipzig 1879 (syrisch und deutsch). Vgl. Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXXIII, 513 ff.

[5] Diese Chronik, eine Hauptquelle Assemanis, ist eines der wichtigsten Werke für Profan- und Kirchengeschichte des Orients. Der erste Theil (Weltchronik) herausgegeben von *P. I. Bruns* et *G. W. Kirsch*, Abulfaragii Chronicon Syriacum. Lipsiae 1789; arabisch von *P. Salhani* S. J., Histoire des dynasties d'Abu'l-Farag. Beyrouth 1890. Der zweite und dritte Theil (Kirchenchronik) herausgegeben von *Lamy* et *Abbeloos*, Chronicon ecclesiasticum. 3 voll. Lovanii 1872. 1874. 1877. Neue,

Digitized by Google

Barhebräus (Bar 'Ebhrâyâ, geb. 1226, geſt. 1286) ſteht als der letzte und größte in der langen Reihe der jakobitiſchen Schriftſteller Syriens. Er war, wie der Name ſagt, der Sohn eines Juden, und zwar eines jüdiſchen Arztes, der ſich aber bereits dem Chriſtenthum zugewandt hatte. Sein Taufname war Johann, als Biſchof nannte er ſich Gregor. Abu'l-Faradſch iſt ſein arabiſcher Beiname. Er lernte frühe Griechiſch wie Arabiſch, ſtudirte Theologie, Philoſophie und Medicin zugleich, ward mit 20 Jahren ſchon zum Biſchof geweiht und erlangte 1264 die Würde eines Maphriân, die nächſte nach dem Patriarchate. Durch ſeine Geſchicklichkeit als Arzt gewann er das Vertrauen des Mongolenfürſten Hulagu und erwarb von ihm Schonung für die ihm untergebenen Chriſten. Obwohl beſtändig von kirchlichen Sorgen und Geſchäften in Anſpruch genommen, fand der geniale Mann noch Zeit, als Polyhiſtor faſt alle Wiſſenſchaften zugleich zu treiben und über die verſchiedenſten Gegenſtände werthvolle Schriften zu verfaſſen; Exeget, bibliſcher Textkritiker, Dogmatiker, Polemiker, Canoniſt, ariſtoteliſcher Philoſoph, Mediciner, Aſtronom, Mathematiker, Geograph, Hiſtoriker — und ſogar Belletriſt und Dichter in einer Perſon und zwar mit faſt gleicher Gewandtheit in zwei Sprachen, ſyriſch und arabiſch. An Vielſeitigkeit des Wiſſens überragt er entſchieden den Perſer Avicenna; das Ziel ſeiner unermüdlichen Thätigkeit ging dahin, ſeine Landsleute mit den Ergebniſſen mohammedaniſcher Gelehrſamkeit bekannt zu machen, andererſeits aber die ſyriſche Sprache und Literatur, die unter der Herrſchaft der Araber und Perſer ſchon lange am Sinken war, wieder neu zu beleben. Ueber die hypoſtatiſche Union in Chriſtus ſpricht er ſich mitunter in nahezu katholiſcher Weiſe aus [1].

ſehr ſchöne Ausgabe von *P. Bedjan*, Gregorii Barhebraei Chronicon Syriacum. Paris. 1890.

[1] Die ausgedehnte Literatur über Barhebräus ſiehe in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon (2. Aufl.) Artikel „Barhebräus", und bei *Wright*, Short History p. 265—281. — *F. Nève*, L'Arménie chrétienne (Louvain 1886) p. 383—400. — Eine treffliche Charakteriſtik bei *Nöldeke*, Sketches p. 236—256. — Ueber die poetiſchen Leiſtungen des Barhebräus bemerkt Nöldeke (l. c. p. 255): Barhebraeus wrote metrical pieces also. He has certainly none of the gifts of the heaven-born poet. These compositions have neither fancy nor passion. He writes them with his understanding, partly after the pattern of older Syrians, partly on Arabian and Persian models. The didactic wordiness of the Syrian poetry is often also apparent. But the skill and elegance, with which he handles the unpromising materials of the ecclesiastical language, is worth of recognition, and he shows spirit and taste, especially in the short epigrammatic poems. He is further entitled to the credit of being almost entirely free from the verbal conceits which were so greatly affected in the poetry of that time. Generally speaking, he can fairly be put on a level with the average Arabic poets of his age and certainly above most of the Syriac. Altogether he was one of the most eminent men of his church and nation.

Digitized by Google

Die Nestorianer haben in dieser letzten Periode keinen Schriftsteller aufzuweisen, der ihm an Fülle und Mannigfaltigkeit des Wissens, Geist und Scharfsinn gleichkäme. Das „Bienenbuch" (Kethâbhâ dhe Dhebôrithâ)[1] des Shelêmôn von Khilât, ein unbeholfener Versuch, theologische und historische Ueberlieferungen zu verbinden, kann sich mit der genauen und verläßlichen Kirchenchronik des Barhebräus nicht messen. Dagegen traten unter den Nestorianern um diese Zeit noch mehrere geistliche Dichter auf, die große Volksthümlichkeit erlangten: Georg Wardâ von Arbêla (um 1224); Masûd (um 1242—1258); Khamis bar Kardâhê, ein jüngerer Zeitgenosse des Barhebräus; Gabriel Khamsâ (die „Heuschrecke", um 1281); Johann von Mosul (zwischen 1245 und 1280).

Verhängnißvoll ward diesen Dichtern das Bestreben, im Syrischen die Künstlichkeit und Feinheit der arabischen und persischen Dichter nachzuahmen; sie verfielen dabei ins Manierirte, Gesuchte und Gezwungene, und da sie auch von der alten Liebhaberei für Akrosticha und andere Spielereien nicht lassen konnten, verirrten sie sich immer mehr von den Pfaden des einfach Schönen[2].

Diesem Los entging auch nicht der bedeutendste unter ihnen, Ebed Jesu (ostsyrisch ʿAbhd-isḥôʿ), Bischof von Shiggâr und Bêth-ʿArbâyê, von 1291—1318 Metropolit von Nisibis und Armenien, an Vielseitigkeit des Wissens nur dem Barhebräus nachstehend. Seine (zum Theil verlorenen) Werke umfassen das gesamte Gebiet der Theologie, dazu ein „Buch über die Geheimnisse der griechischen Philosophen", „Zwölf Reden über die gesamten Wissenschaften", eine Schrift über den Brief des Aristoteles an Alexander über die große Kunst (die Alchemie) und eine überaus werthvolle Bibliographie der syrischen Literatur, welche Assemani und allen spätern Forschern auf diesem Gebiet als Grundlage diente[3].

Auch als Dichter wird Ebed Jesu von den Syrern sehr hochgehalten[4]. In seinem Hauptwerke „Das Paradies von Eden" stellte er sich jedoch eine Aufgabe, der er nicht gewachsen war. Als ernster, tiefreligiöser Theologe begriff er nicht, wie seine Zeitgenossen an den schalkhaften, leichtfüßigen Versspielereien des Ḥarîrî so viel Gefallen haben konnten. Er sah in ihnen nur „einen mit Bildern geschmückten Viehstall und ein übertünchtes Grab",

[1] The Book of the Bee. The Syriac text with translation edited from the Mss. by *E. A. Wallis Budge*. Oxford 1886.

[2] Vgl. *E. A. Wallis Budge*, The life of Rabban Hôrmûzd and the foundation of his monastery at Al-Ḳôsh. A metrical discourse by Waḥlê, surnamed Sergius of Âdhôrbâijân. Berlin 1894.

[3] Artikel „Ebedjesu" in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon. 2. Aufl. — *Wright* l. c. p. 285—289.

[4] *Gabr. Cardahi*, Paradaisa dha Edhen seu Paradisus Eden. Beryti 1889. — *H. Gismondi*, Ebed Jesu Sobensis carmina selecta. Beryti 1888.

Digitized by Google

glaubte sie durch eine religiöse Dichtung verdrängen zu können und stellte darum herausfordernd den 50 Makamen seine 50 Paradiesesgesänge gegenüber. An ernstem Gehalt fehlt es nun diesen nicht, wohl aber an jener bunten weltlichen Lebendigkeit, an jenem sprudelnden Witz und Geist und jener staunenswerthen Sprachgewandtheit, durch welche der arabische Makamendichter den Leser zu fesseln weiß[1].

Auch als religiöses Gedicht besitzt es nicht jenen hohen Zauber der Schönheit, den fast um dieselbe Zeit, kaum ein oder zwei Jahrzehnte später, Dante seinem „Paradies" verliehen hat. Es ist zu weitschweifig, zu matt, zu verkünstelt und vielfach zu prosaisch, um als Ganzes begeisternd zu wirken; doch klingt in manchen Motiven, Wendungen, Ausdrücken so viel biblische Poesie durch, daß es bedenklich sein dürfte, über dasselbe einfach den Stab zu brechen. So ganz duft- und farblos ist es doch nicht, wenn er von dem Paradiesesgarten singt:

Süß ist sein Geruch,
Reizend die Farbe,
Voll der Freude;
Lieblich die Blumen,
Süß die Früchte,
Ja, voll der Süße!

Stillschweigend lädt es
Ein die Menschen,
Gequält durch Leiden:
„Kommt, ruht bei mir aus
Von den Drangsalen
Der Dürftigkeit!

„Lagert euch in meinem Gebiet
Unter den Bäumen,
Auf Lilien,
Und nehmt von meinen Früchten
Speise, die passend ist
Für jegliches Alter.

„Wählet mein Wasser
Und trinkt lebendiges,
Das den Tod vertreibt!

[1] „Anstatt des einladenden Namens Paradies verdient das Werk vielmehr den Titel einer öden Heide mit einigen duft- und farblosen Blumen." So P. Pius Zingerle, Ueber das syrische Buch des Paradieses von Ebedjesu (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXIX, 497; vgl. ebd. 496—555). „Der Inhalt ist durchweg erbaulich oder doch ernsthaft paränetisch, manchmal rein dogmatisch und nicht selten geradezu langweilig." Nöldeke (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XLIII, 675).

Digitized by Google

Berauscht mit meiner Lieb' euch,
Die vergessen macht alle Leiden
Wie der Sohn der Rebe.

„Wohlan, zieht den Duft ein
Des Lebensgeruches
Der reinen Luft,
Die weht in meinem Lande,
Mit dem Hauche von Rauchwerk
Süßer Erquickung!" [1]

Jedenfalls verdient der wackere Dichter keinen Spott, der sich mit solchen Paradiesesbildern zu trösten suchte, während Syrien durch die barbarische Herrschaft der Ilchane und der Mamelukensultane von Aegypten Unsägliches zu leiden hatte, der seine Landessprache von den eigenen Landsleuten verachtet und verschmäht sah und wohl auch den völligen Zusammenbruch der letzten Reste christlicher Bildung befürchtete. Es waren Zeiten, wo einem jeden Humor und Poesie vergehen mochten.

Trotz aller Wirren ist indes die wahre kirchliche Lehre in Syrien nicht völlig untergegangen, der Lobgesang, den Ephräm einst angestimmt, nicht ganz verstummt. Noch aus dem 13. oder 14. Jahrhundert ist ein melkitischer Hymnus erhalten, in welchem ein frommer Sänger also zur Himmelskönigin ruft [2]:

Fern war ich von Gott durch meine Frevel, und ich wandle in der Irre ohne Pfad; aber, o Jungfrau, du reine und gebenedeite, bring mich ihm nahe von neuem durch dein Gebet, damit ich bekenne und preise die Größe deiner Gnade, du, die geboren hast für unser Geschlecht, o reine Jungfrau, Braut des Lichts, den Sohn, das Wort von zweifacher Natur, ihn, der getragen und ausgelöscht hat durch die Kraft seiner Gottheit die Sünden und Thorheiten der Welt; und deswegen loben alle wir Gläubigen mit Lobpreisungen dich, du Reine!

Lauter Herrlichkeit ist dein, du Königstochter, von innen; David verkündete von dir. Denn den Herrn des All hast du getragen in deinem Leibe, du Reine, ihn, den alle Propheten zu sehen begehrten; und deswegen lobt man dich alle Zeit, du Ruhm der Seelen unser aller!

Die lieblichen Thore der Buße öffne vor mir, und mach zu Schanden bei mir und wende ab von meinem Antlitz den Herbeibringer alles Hassenswerthen; und gerettet will ich preisen deinen Sohn und Gott unser aller. Er sei gelobt!

Erlosch auch bereits im Anfang des 14. Jahrhunderts die eigentliche syrische Literatur, so erhielt sich doch der Brauch und die Fertigkeit, syrische Verse zu machen, bei den Gebildeten bis auf unsere Tage.

---

[1] Zingerle a. a. O. S. 536. 537.

[2] F. Bäthgen, Ein melkitischer Hymnus an die Jungfrau Maria (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXXIII [1879], 666—671).

Digitized by Google

Zum Besten des niedrigen Volkes, der Frauen und Kinder, welchen die alte Sprache nicht geläufig war, begannen vom 17. Jahrhundert an mehrere Geistliche, meist nach altsyrischen Vorbildern in der (neuaramäischen) Volkssprache, dem sogen. Fellichi-Dialekt, zu dichten; so der Priester Israel aus Alkôsch, der Priester Jausip Dschemdâni aus Telkêf, der Bischof Johannân von Mâwâna, sämtlich Nestorianer, aber auch Katholiken wie Tômâ Sindschâri aus Telkêf u. a.[1] Diese Volksdichtungen umfassen ziemlich den ganzen Rahmen der frühern geistlichen Poesie, Bußgesänge, Lieder über die vier letzten Dinge, über Schöpfung, Sündenfall und Leiden Christi, Marienlieder u. s. w. Ein größeres Gedicht von 606 Strophen behandelt den gesamten Heilsplan, ein kleineres von 83 Strophen die Kindheit Jesu, besonders die Flucht nach Aegypten, nach den weitverbreiteten Legenden. Ein katholisches Loblied auf das Ordensleben verherrlicht nicht bloß die alten Einsiedler Pachomius und Arsenius, sondern auch die heiligen Ordensstifter des Mittelalters Bernardus, Dominicus und Franciscus. Auch dialogische Wechsellieder wurden theils neu verfaßt, theils nach ältern Vorlagen bearbeitet: „Der Streit der Monate", welcher der schönste sei, der „Streit zwischen dem Golde und dem Weizen", die geistlichen Gespräche zwischen „Teufel und Sünderin", „Petrus und Simon Magus", „dem Cherub und dem guten Schächer", „Maria Magdalena und dem ihr als Gärtner erscheinenden Auferstandenen".

In dem „Streite zwischen dem Golde und dem Weizen" erwidert der Weizen auf die stolzen Prahlereien des Goldes mit folgenden tiefpoetischen Strophen[2]:

Wenn sich im Jahreslauf der Frühling naht,
Vertraut man mich dem Bodengrund als Saat;
Der Bauer tränkt mich, um die Saat zu pflegen,
Der Himmel sättigt sie durch milden Regen.

So liege ich im Erdengrund versteckt,
Bis mich die Sonne und der Regen weckt,
Dem Kinde gleich im jungen Mutterschoße,
Doch wie ein Mann erstrebend künft'ge Lose.

Beginnt der Mond aufs neue seinen Lauf,
So sproßt der junge Keim vom Boden auf,
Und wie der Landmann inne wird des Regens,
Erfreut er sich, erfreu' ich mich des Segens.

[1] Eduard Sachau, Ueber die Poesie in der Volkssprache der Nestorianer. Sitzungsberichte der königl. Preuß. Akademie der Wissensch. (Berlin 1896) S. 179 bis 193. — Mark Lidzbarski, Geschichten und Lieder aus den neuaramäischen Handschriften der königl. Bibliothek zu Berlin. Weimar 1896.

[2] Uebers. von Aug. Wünsche, Die Pflanzenfabel in der orientalischen und klassischen Literatur. Allgem. Zeitung. München 1897. Beil. 59.

Digitized by Google

Bald decke ich das braune Ackerland
Und kleide mich in grünendes Gewand;
Gleich einer Braut im friſchen Kranz der Myrte
Steh' ich, ein Bild der Freude und der Würde.

Und wieder geht der Mond den Wechſelgang,
Da ſtehe ich in Halmen, ſchwer und lang;
Sie tragen auf dem Haupte volle Aehren,
Um Lohn dem Fleiß des Landmanns zu gewähren.

Wohl zucken Blitze aus der Wolken Schoß,
Der Donner grollt, des Sturmes Macht bricht los;
Doch dankt der Menſch auch dies Geſchenk dem Spender,
Sein Regen tränkt, ernährt, erquickt die Länder.

Das Korn iſt reif, die Zeit der Ernte naht;
Das Volk der Schnitter rüſtet ſich zur Mahd.
Sie ziehn hinaus und ſingen ihre Weiſe,
Sich ſelbſt zur Luſt und Gott dem Herrn zum Preiſe.

Die blanke Senſe pfeift durchs Aehrenfeld,
Die Halme fallen nieder, fruchtgeſchwellt;
Man hebt ſie wieder, bindet ſie in Garben
Und führt ſie in die Scheuer, goldigfarben.

Nun iſt des Ackermannes Mühe neu:
Er driſcht das Korn und trennt es von der Spreu;
Im Speicher wird die edle Frucht geborgen,
Um für den Winter Speiſe zu verſorgen.

Zum Gottestempel trägt der Prieſter Schar
Ein Antheil hin und bringt das Opfer dar,
Und bei dem Klang der Zimbel und der Leier
Begehen ſie dankbare Erntefeier.

An Köſtlichkeit bin ich der Perle gleich,
Den Ackerbauer mach' ich froh und reich,
Und wo ich fehle, mangelt allerwegen
In Stadt und Land der beſte Gottesſegen.

Doch, wo ich weile, zieh' ich, ſchnödes Gold,
Dich nach und nehme dich in meinen Sold;
Und wandre ich, ſo bin ich noch kein Stündlein,
So folgſt du mir, wie ſeinem Herrn das Hündlein.

Unſel'ges Gold, demüthige dein Haupt!
So werthvoll biſt du nicht, wie du geglaubt;
Du haſt geprahlt, und deine Worte waren
Vor allen Menſchen thörichtes Gebaren.

Digitized by Google

Verwandelt throne ich im Gotteshaus,
In Brodsgestalt theilt Christi Leib man aus.
Ich bin die wichtigste von allen Gaben,
Die Menschenleib und Menschenseele laben.

Das Lied stammt aus der Nachbarschaft von Mosul und des einstigen Ninive. Und so ist denn auch im alten Zweiströmeland das Geheimniß nicht unbesungen geblieben, das Calderon in seinem Auto La humildad coronada de las plantas so sinnig verherrlicht hat.

Fünftes Kapitel.

Die koptische Literatur.

Nachdem Alexandrien unter den ersten Ptolemäern zum Mittelpunkt des griechischen Geisteslebens und zur bedeutendsten Hochschule der Welt geworden, wurde die altägyptische Cultur und Sprache nach und nach aus den herrschenden Kreisen Aegyptens verdrängt; dagegen lebte sie im Volke weiter, bis das Christenthum auftrat und Alexandrien ebenfalls in verhältnißmäßig kurzer Zeit zu einem seiner Hauptsitze gestaltete. Auch die Verkündung des Christenthums fand in griechischer Sprache statt; die Gelehrten der christlichen Schule von Alexandrien, Pantänus, Clemens, Origines waren in griechischer Bildung herangeschult und schrieben griechisch; und so gehört die erste christliche Literatur Aegyptens zu dem Gebiete der christlich-hellenischen, nicht zu jenem des Orients. Das Griechische ward seit dem Anfang der römischen Kaiserzeit auch die vorherrschende Verkehrssprache der ägyptischen Städte und officielle Sprache für amtliche Urkunden, so daß muthmaßlich, wenigstens in Unterägypten, auch das Landvolk einige Kenntniß davon erwarb. Nichtsdestoweniger lebte bei der Landbevölkerung die alte ägyptische Sprache fort, veränderte sich aber erheblich (etwa wie z. B. das ursprüngliche Latein in den von ihm weiter abgezweigten romanischen Sprachen) und gelangt zu einer genauern und festern Form. An die Stelle der demotischen Schrift, wie sie sich aus der hieratischen heraus entwickelt hatte, trat die griechische, die aber um sechs Zeichen vermehrt werden mußte, um die ägyptischen Laute sch, f, ch, h, dsch (dschandscha) und tsch (schima) ausdrücken zu können. Die so umgestaltete Sprache und Schrift wurde erst viel später die koptische genannt, nach dem arabischen Gobt, der unrichtigen Aussprache von gibt, was „Aegypter" bedeutet[1]. Die klare, kräftige Schrift

[1] P. Athanasius Kircher S. J. hat das Verdienst, die europäische Wissenschaft zuerst auf die Erforschung dieser Sprache gelenkt zu haben. Prodromus

nimmt ſich — auf den Papyri oder Pergamentcodices — ebenſogut aus wie die griechiſche Uncialſchrift.

Die Umgeſtaltung von Sprache und Schrift ſcheint ſich im 1. und 2. Jahrhundert n. Chr. vollzogen zu haben. Gegen Ende des 3. Jahrhunderts beginnt dann eine koptiſche Literatur, und zwar, wie bei den Syrern und Armeniern, mit der Ueberſetzung bibliſcher Schriften, welche nach und nach zu einer Geſamtüberſetzung führte, und zwar in den drei Hauptdialekten, dem thebaniſchen (ſahidiſchen) in Oberägypten, dem memphitiſchen (boheiriſchen) in Unterägypten und dem baſchmuriſchen (unterſahidiſchen) in El Faijum; es ſind von derſelben jedoch nur Bruchſtücke erhalten[1]. Dieſem Anfang entſprechend iſt die koptiſche Literatur faſt ausnahmslos kirchlich und religiös[2]. Naturgemäß ſchließt ſie ſich an die griechiſche Patriſtik an, aus der Briefe und Homilien des hl. Athanaſius, Cyrillus, Epiphanius, die Canones Apostolorum und mehrere Concilienacten

---

aegyptiacus. Romae 1636. — Lingua aegyptiaca restituta. Opus tripartitum. Ibid. 1643—44. (Enthält die kurzen arabiſchen Grammatiken des Sammanûdi und des Ibn Kâtib Qaiſar mit lateiniſcher Ueberſetzung nach einem Manuſcript von 1315, das Pietro de la Valle 1613 in Kairo erwarb, ebenſo die „Leitern" [Wortliſten] des Sammanûdi und des Ibn Aſſâl.) Vgl. M. G. Schwartze, Das alte Aegypten (Leipz. 1843) und derſ., Koptiſche Grammatik, nach des Verfaſſers Tod herausgeg. von Dr. H. Steinthal. Berlin 1850. Die Kopten ſelbſt nennen ihre Sprache ⲁⲥⲡⲓ ⲛ ⲭⲏⲙⲓ ασπι ν χημι.

[1] In **unterägyptiſchem** (memphitiſchem oder boheiriſchem) Dialekt ſind herausgegeben: Der Pentateuch von Dav. Wilkins (Londini 1731), A. Fallet (Paris 1854), P. de Lagarde (Leipzig 1867); das Buch Job von H. Tattam (London 1846); die Pſalmen von R. Tuki (Rom 1744), L. Ideler (Berolini 1837), M. G. Schwartze (Lipsiae 1843), P. de Lagarde (1873); die großen Propheten von H. Tattam (Oxonii 1852); Daniel von G. Bardelli (Pisis 1849); die kleinern Propheten von H. Tattam (Oxonii 1836), Quatremère (Paris 1810); das Neue Teſtament von Dav. Wilkins (Oxonii 1716); die vier Evangelien von H. Tattam und Lee (London 1829), M. G. Schwartze (Lipsiae 1846—1847), H. Tattam (London 1847); Apoſtelgeſchichte und Apoſtelbriefe von P. Böttticher (Halae 1852); das Buch Baruch von P. Bſchai (Romae 1870). — Liturgiſche Schriften der Kopten (in unterägyptiſchem Text) veröffentlichte ſchon R. Tuki: Das Miſſale (Rom 1736), Diurnum Alexandrinum (ebd. 1750), Pontificale seu Euchologium (ebd. 1761—1762), Rituale (ebd. 1763), Theotokia (Officium de B. Virgine; ebd. 1764). — In **oberägyptiſchem** (ſahidiſchem) Dialekt ſind nur Fragmente der Bibel vorhanden: Verzeichniß derſelben bei *G. Zoega*, Catalogus cod. coptic. p. 172—220; Verzeichniß der publicirten Bruchſtücke bei L. Stern, Koptiſche Grammatik (Leipzig 1880) S. 443. 444.

[2] Das grundlegende Werk über dieſelbe iſt: *G. Zoega*, Catalogus codicum copticorum manuscriptorum, qui in Museo Borgiano Velitris asservantur. Romae 1810. fol. — *E. Revillout*, Papyrus coptes. Paris 1876. — *Ciasca*, I papiri copti del Museo Borgiano. Roma 1881. — *Fr. Rossi*, Papiri coptici di Torino. Torino 1886. — *E. Amélineau*, Notice des Mss. Coptes de la bibl. nation. Paris 1895.

Digitized by Google

erhalten sind[1]. Der beliebteste der Kirchenväter war bei den Kopten der hl. Johannes Chrysostomus. Vertreten sind außer der Liturgik fast nur Asceſe und Hagiographie[2]. Auch Aegypten ehrte seine Martyrer und besonders seine Mönche, deren Tugendleben einen Athanasius und Augustinus begeisterte, und deren Beispiel und Organisation zur Grundlage des orientalischen und occidentalischen Ordenslebens geworden ist. Diese Heiligenbiographien weisen jedoch meist auf griechische Originalberichte zurück, die von höher gebildeten Priestern und Mönchen abgefaßt und dann für die des Griechischen unkundigen Mönche in die Landessprache übersetzt wurden.

Ihren glänzendsten eigenen Redner fanden die Kopten an dem monophysitischen Archimandriten Abba Sinuthios (Schnudi), dem „Ruhme des Berges Atrêpe“[3], der an zwei allgemeinen Concilien, dem von Konstantinopel (381) und dem von Ephesus (431) theilnahm und etwa um 450 im Alter von 118 Jahren starb. Er genoß in Oberägypten hoher Verehrung und eines Ansehens, das selbst dem Kaiser und den Barbaren imponirte. Seine Predigten und Mahnungen sind von zündender Leidenschaftlichkeit.

Von den Apokryphen sind in koptischer Sprache bis jetzt bekannt das Evangelium des hl. Nikodemus, der Briefwechsel Christi mit Abgar (der hier als abessinischer König erscheint), die Geschichte des hl. Joseph, ein Evangelium Mariä, eine Weisheit Jesu Christi und die Acten des hl. Petrus[4].

Wie Syrien ward auch Aegypten früh ein Tummelplatz der verschiedensten Ketzereien. Neben Erzeugnissen rechtgläubiger Literatur finden sich deshalb

---

[1] *H. Tattam*, The Apostolical Constitutions or Canons. London 1848. — *E. Revillout*, Apocryphes coptes du Nouveau Testament. Paris 1876. — *Id.*, Le concile de Nicée d'après les textes coptes. Paris 1880.

[2] *Ant. Georgi*, Fragm. copt. ex actis S. Coluthi. Romae 1781. — De miraculis S. Coluthi. Ibid. 1793. — *E. Dulaurier*, Fragments des révélations apocryphes de Saint-Barthélemy et de l'histoire des communautés religieuses fondées par Saint Pakhôme. Paris 1835. — *Hyvernat*, Les actes des martyrs de l'Égypte. Paris 1886. — *E. Amélineau*, Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne au IVe et Ve siècle. Histoire de Saint Pakhôme et de ses communautés, documents coptes et arabes inédits, publiés et traduits. Annales du Musée Guimet. XVII (Paris 1889); Les Moines Égyptiens. Paris 1889; Les Actes des Martyrs de l'Église Copte. Paris 1890; Histoire du patriarche Isaac. Paris 1890.

[3] Athribis in der Thebais, gegenüber dem durch neue Papyrusfunde berühmt gewordenen Akhmim.

[4] Die Geschichte Josephs des Zimmermanns, aus dem Koptischen übersetzt von Dr. L. Stern (Zeitschr. für wissensch. Theologie XXVI [1883], 267—294). — *Carl Schmidt*, *Εὐαγγέλιον κατὰ Μαρίαμ*; *Σοφία Ἰησοῦ Χριστοῦ*; *Πράξις Πέτρου* (die beiden ersten gnostisch) in einem koptischen Papyrus des ägyptischen Museums in Berlin. Sitzungsber. der k. preuß. Akad. d. Wissenschaften (Berlin 1896) S. 839 bis 847.

Digitized by Google

auch schismatische und häretische Schriften[1]. Das seltsamste Werk häretischen Inhalts ist die Pistis Sophia, eine stark mit griechischen Worten durchsetzte koptische Bearbeitung des gnostischen Systems Valentinians. Das Ganze ist in dialogischer Form angelegt. Der Verfasser fingirt, Christus habe nach seiner Auferstehung noch elf Jahre damit zugebracht, die Jünger näher in seine „Geheimlehre" einzuweihen, sei damit erst bis zum 24. „Mysterium" gekommen und fahre nun fort, die wichtigsten Enthüllungen mitzutheilen, die natürlich lauter gnostische Phantasien sind. Dabei läßt er sich bald von Maria oder einem der Apostel und Jünger oder einer der frommen Frauen ausfragen, antwortet dann und stellt oder erwartet weitere Fragen. In diese Reden werden ganze Psalmen des biblischen Psalmenbuches eingeschachtelt und gnostisch erklärt oder angewandt[2]. Die großen Grundlehren werden in der barocksten Weise entstellt und mit Ueberresten heidnischer Theogonie und Kosmogonie durcheinander gewürfelt, die erhabenen Vorstellungen und Ausdrücke der heiligen Schriften mit den abenteuerlichsten Fratzengestalten verwirkt. Es ist poetische Phantasie mit im Spiele; aber der Dichter nimmt die wirren Phantasmagorien seines dumpfen Brütens für Ernst und verkündet sie feierlich als Offenbarung, mit jener erdrückenden Eintönigkeit, welche die ägyptischen Todtenliturgien beherrscht. Unmittelbare Anklänge an die ägyptischen Mysterien sind unverkennbar, wie z. B. in der folgenden Höllenbeschreibung:

Und Maria fuhr fort und sprach zu Jesu: „Mein Herr, an welchem Ort ist die äußere Finsterniß? oder welche Plätze der Strafe sind in ihr vorhanden?" Es antwortete aber Jesus und sprach zu Maria: „Die äußere Finsterniß ist der große Drache, dessen Schweif in seinem Munde steckt, er ist außerhalb der ganzen Welt und umgibt die ganze Welt. Es sind viele Stätten des Gerichtes in derselben; denn er enthält zwölf harte Plätze der Strafe. Es ist ein Vorsteher in jeder Kammer; es ist das Angesicht der Vorsteher verschieden untereinander. Der erste Archon (Vorsteher) aber, der in der ersten Kammer (ταμείῳ) ist, hat die Gestalt eines Krokodils, dessen Schwanz in seinem Rachen steckt. Aller Frost geht hervor aus dem Rachen des Drachen, und aller Staub und alle Kälte und alle Krankheiten, die verschiedenen. Seinen authentischen Namen heißen sie in seinem Kreis Euchthonin. Und der Archon, der in der zweiten Kammer ist, hat die Gestalt einer Katze von seiner authentischen Gestalt; den heißen sie in seinem Kreise Charachar."

---

[1] Carl Schmidt, Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus (Texte und Untersuchungen von v. Gebhardt und Harnack. Bd. VIII); besonders über das Buch Jeû. — *E. Amélineau*, Essai sur le gnosticisme Égyptien. Annales du Musée Guimet. XIV (1880).

[2] Vgl. *Fr. Münter*, Odae gnosticae Salomoni tributae. Havniae 1812.

Der dritte Archon, Aſcharoch, hat die Geſtalt eines Hundes, der vierte, Achrochar, die einer Schlange, der fünfte, Marchur, die eines ſchwarzen Stiers, der ſechste, Lamchamor, die eines Ebers, der ſiebente, Luchar, die eines Widders, der achte, Larachor, die eines Geiers, der neunte, Archeoch, die eines Baſilisken, der zehnte, Zarmaroch, hat mehrere Archonten unter ſich und hat darum ſieben Drachenköpfe. In der elften und zwölften Kammer herrſchen ebenfalls je ſieben Archonten, die einen mit Katzenköpfen, die andern mit Hundsköpfen; der oberſte der elften Kammer heißt Rhochar, derjenige der zwölften Chremaor. Alle dieſe Namen aber bezeichnen nur einen und denſelben Qualort. Wenn die Sünder ſterben, verſchlingt ſie der große Drache und ſteckt dann den Schwanz ins Maul, daß ſie nicht mehr hinauskönnen[1].

Es finden ſich hier viele jener Geſtalten wieder, mit welchen das „Buch Am-Duat“ und das „Buch der Thore“ die ägyptiſche Unterwelt ausgeſtattet[2].

Aehnlichen Charakters iſt das „Buch der Gnoſis“, ein anderes gnoſtiſches Werk, das die Aufnahme in die Secte beſchreibt, nebſt den Zauberformeln, durch welche der Gnoſtiker, nach Ueberwindung aller Feinde, durch die verſchiedenen Zwiſchenwelten in ſeinen Himmel, das Pleroma, gelangen ſoll[3].

Die kabbaliſtiſchen Spielereien mit Buchſtaben und Zahlen, die ſchon Irenäus[4] an den Gnoſtikern gerügt, finden ſich auch in einem viel ſpätern koptiſchen Werke wieder, das den Titel führt: „Die Myſterien Gottes in den Buchſtaben des Alphabets, welche keiner unter den alten Philoſophen offenbaren konnte“[5].

Von koptiſcher Poeſie iſt beinahe nichts vorhanden, das Wenige noch aus ſehr ſpäter Zeit, im oberägyptiſchen Dialekt ein einziges religiöſes Gedicht, „Das Triadon“[6], aus Unterägypten nur eine Anzahl von Kirchenliedern[7], die ſich weder durch Neuheit der Auffaſſung, noch Schönheit der Form auszeichnen, aber doch immer Zeugniß geben, daß die Hymnenpoeſie der Kirche auch im Lande der Pyramiden, unter ſchweren Leiden und Verfolgungen,

---

[1] Pistis Sophia. Opus Gnosticum etc. Descr. et latine vertit *M. G. Schwartze*. Edidit *I. H. Petermann* (Berolini 1851) p. 200 sqq.

[2] A. Wiedenmann, Die Religion der alten Aegypter (Münſter i. W. 1896) S. 47 ff.

[3] *E. Revillout*, Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. 1872 p. 350.

[4] *Irenaeus*, Adv. Haer. II, 24 (*Migne*, Patr. gr. VII, 787 sq.).

[5] *E. Revillout* l. c. p. 312 ss.

[6] Proben daraus bei L. Stern, Koptiſche Grammatik S. 440; nach Zoega S. 642.

[7] Proben aus der Theotokia (Officium de B. Virgine) ebd. S. 439.

ihren Widerhall gefunden hat. Denn ſchon 558 trennte ſich die Mehrzahl der Kopten unter dem Patriarchen Timotheos Ailuros von der kirchlichen Einheit, und im Jahre 641 fiel Aegypten den Arabern zur Beute. Die koptiſche Sprache wurde 705 aus dem officiellen Verkehr, dann zuſehends auch aus dem öffentlichen Leben verdrängt[1], bis ſie als Volksſprache im 17. Jahrhundert erloſch und nur noch gottesdienſtliche Sprache der wenig zahlreichen Jakobiten und Melkiten blieb. Aus dem 16. Jahrhundert ſind indes noch gute memphitiſche Handſchriften vorhanden, und der Kopte Raphael Tuki, der im Jahre 1724 nach Rom kam, am Collegium der Propaganda ſtudirte und durch ſeine Ausgaben der verſchiedenen liturgiſchen Bücher bekannt iſt, lehrte in verſchiedenen Klöſtern Aegyptens die koptiſche Sprache.

Sechstes Kapitel.

Die äthiopiſche Literatur.

Viel Aehnliches mit der koptiſchen Literatur hat die äthiopiſche[2]. Auch ſie tritt erſt mit dem Chriſtenthum ins Leben, entwickelt ſich in kirchlich religiöſer Hinſicht zu ſchöner Blüthe, wird dann durch Trennung von der allgemeinen Weltkirche durchkreuzt und immer mehr verkümmert, vom Islam völlig zurückgedrängt und erhält ſich nur in kärglichen Ueberreſten bis auf die Gegenwart.

Unter dem Namen Aethiopien verſtanden die Alten bekanntlich alles Land ſüdlich von Aegypten bis ans Ende der Welt. Bei Homer ſind die Aethiopier

[1] Ueberſetzungen einiger koptiſchen Urkunden (Schenkungen an Klöſter) gibt L. Stern, Die Literatur der Kopten. Das Ausland LI (1878), 844—849. 873—877.

[2] *L. Goldschmidt*, Bibliotheca Aethiopica. Vollſtändiges Verzeichniß u. ſ. w. ſämtlicher äthiopiſchen Druckwerke. Leipzig 1893. — *Gius. Fumagalli*, Bibliografia Etiopica. Catalogo descrittivo e ragionato degli scritti pubblicati dalla invenzione della stampa fino a tutto il 1891 intorno alla Etiopica e regioni limitrofe. Milano 1893. — Der erſte, der einen äthiopiſchen Text in Europa veröffentlichte, war der Kölner Johann Potken (Psalterium Aethiopice. fol. Coloniae 1518. — Der eigentliche Begründer der neuern äthiopiſchen Forſchung iſt Job Ludolf (Leutholf), geb. zu Erfurt 1624, geſt. zu Frankfurt a. M. 1704, durch ſeine Historia aethiopica (2 vol. Frankfurt a. M. 1681) nebſt Commentarius (daſ. 1691) und Appendix (1693), Grammatica amharicae linguae (1698), Lexicon amharico-latinum (1698), Lexicon aethiopicum (1699). Der hervorragendſte neuere Kenner der äthiopiſchen Sprache und Literatur war Aug. Dillmann (geb. 1823, geſt. 1894), Herausgeber der Biblia Veteris Test. aethiopica (Leipz. 1853—1872), zahlreicher anderer äthiopiſcher Werke, eines Lexicon ling. aeth. (Leipz. 1865) u. ſ. w.

Digitized by Google

die „äußersten der Menschen" am Okeanosstrom, der die Erde umgrenzt. Hesiod versetzte sie nach Libyen, Herodot zum Theil nach Indien, zum Theil nach Afrika. Meroe, das Reich der letztern, erscheint schon als civilisirter, handeltreibender Staat. Weder Meroe, noch Napata, noch andere Reiche der Kuschiten und Chamiten, die einst an das obere Aegypten grenzten, haben indes literarische Denkmäler hinterlassen und liegen somit außerhalb unseres Rahmens.

Zu literarischer Bedeutung gelangte dieses Südland, das heutige Abessinien, erst durch semitische Stämme, Himjar oder Homeriten genannt, welche von Arabien, d. h. zunächst von Yemen her einwanderten. Ihr Hauptsitz ward Tigré mit der Königsstadt Axum[1]; von hier aus breiteten sie sich über ganz Abessinien aus, das als mächtiges Reich zeitweilig von Nubien bis ins Innere von Arabien, von Mekka bis Medina reichte. Die Einwohner selbst nannten ihre Sprache Lesâna Ge'ez, „die Sprache der Ausgewanderten, der Freien", später erst infolge fremden Einflusses Lesâna Itjôpjâ. Vom 12. Jahrhundert an wurde sie von dem jüngern amharischen Dialekt als Hofsprache verdrängt und lebte nur als Kirchensprache weiter. Die eigenartige Schrift, aus der himjaritischen entwickelt, hat 26 Buchstaben; sie läuft im Gegensatz zu den andern semitischen Schriften von links nach rechts und wird durch angehängte Vocalzeichen zu einer Silbenschrift.

Zwei edle Jünglinge, Frumentius und Aedesius, waren es, die, nach dem Bericht des Rufinus, zuerst den Samen des Christenthums in das ferne südliche Land trugen[2]. Sie begleiteten (316) den „Philosophen" Meropius von Tyrus auf einer wissenschaftlichen Untersuchungsreise, wurden von den Küstenbewohnern des Rothen Meeres gefangen genommen und als Sklaven dem König von Aethiopien überliefert, der sie lieb gewann und den einen zu seinem Schreiber, den andern zu seinem Mundschenken machte. Nach seinem Tode gelangte Frumentius als Erzieher des Kronprinzen zum größten Einfluß und gründete eine kleine Christengemeinde. Als der Prinz König geworden, ging Aedesius nach Tyrus, Frumentius nach Alexandrien; der erste kehrt als Priester, der zweite als Bischof nach Aethiopien zurück, von Athanasius selbst zum Bischof geweiht (zwischen 340 und 346). Der König ließ sich taufen. Die Königsstadt Axum ward Sitz des Metropoliten (Abuna) und das übrige Reich in sechs Bisthümer getheilt. Rufinus traf den Aedesius selbst 371 bei einem Besuch in Alexandrien und erfuhr von

[1] A. Dillmann, Die Anfänge des axumitischen Reiches. Berlin 1879. — Derſ., Zur Geschichte des axumitischen Reiches im 4. bis 6. Jahrhundert. Berlin 1880.

[2] *Rufinus*, Hist. eccl. 1, 9 (*Migne*, Patr. lat. XXV, 478 sqq.). — *Athanasius*, Apol. ad Constantium n. 31 (*Migne*, Patr. gr. XXV, 631 sq.); Vita S. Athan. (ibid. p. LXXV). — *L. Duchesne*, Les missions chrétiennes au sud de l'empire romain. Mélanges d'archéologie et d'histoire. XVI (Rome 1896), 79—122.

Digitized by Google

ihm die Nachrichten über das erſte Aufblühen des Chriſtenthums in dem ſüdlichen afrikaniſchen Bergland.

In dieſe Zeit fallen unzweifelhaft die erſten Anfänge der äthiopiſchen Literatur. Obwohl Kaiſer Conſtantius 356 den König Aizana auffordern ließ, Arianer zu werden, blieb derſelbe dem Bekenntniß des hl. Athanaſius treu. Im folgenden Jahrhundert unterſtützten die chriſtlichen Abeſſinier die Chriſten in Yemen gegen den Tyrannen Dunaan, und nach dem Zeugniß des Kosmas Indikopleuſtes gab es in Aethiopien Kirchen, Biſchöfe und Mönche. Schon unter Frumentius, von den Abeſſiniern Abbâ Salâmâ genannt, wurde das Neue Teſtament überſetzt, dann folgten nach und nach die Ueberſetzung der andern heiligen Bücher[1] und verſchiedener Werke der heiligen Väter und endlich ſelbſtändige religiöſe, beſonders liturgiſche Schriften[2].

Die erſten linguiſtiſchen Verſuche, grammatiſche und lexikographiſche Erklärungen, ſchloſſen ſich an die Bibel an. Dieſe Erklärungen hießen ſehr treffend Savâsĕv, d. h. „Leitern", durch welche man in den Sinn der Worte hineinſteigt[3]. Unter den Engeln wurde beſonders der hl. Michael

---

[1] Der Oktoteuch, d. h. der Pentateuch nebſt den Büchern Joſua, Richter und Ruth, und die Bücher der Könige, herausgegeben von Aug. Dillmann (Lipsiae 1853. 1871), andere einzelne Bücher von Th. Peträus, G. Chr. Bürtlin, J. G. Niſſel, Potken, Caſtelli, Ludolf, Staudacher, A. Bode, Th. Pell Platt. S. Goldſchmidt a. a. O. S. 7—11. — Nach äthiopiſcher Volksüberlieferung rührte die Ueberſetzung des Neuen Teſtaments von Frumentius ſelbſt her, nach A. Dillmann kam ſie zwiſchen dem 4. und 6. Jahrhundert zu ſtande. Einwendungen Gildemeiſters dagegen widerlegt *C. R. Gregory*, Nov. Test. Graece (rec. *Tischendorf*) III (Leipz. 1894), 897. — Vgl. *C. Conti Rossini*, Sulla versione e sulla revisione delle sacre scritture in etiopico (in Zeitſchr. für Aſſyriologie X [1895], 236 ff.) und L. Hackspill, Die äthiopiſche Evangelienüberſetzung (Daſ. XI [1897], 117 ff.).

[2] „Das Glaubensbekenntniß des Jakob Baradäus" (herausgeg. von C. H. Cornill, Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländ. Geſellſch. XXX, 417—466). — „Das Glaubensbekenntniß des äthiopiſchen Königs Claudius" (herausgeg. von Ludolf-Wansleben [Londini 1661], und in ſeinem Commentarius p. 237—241). — „Herma Paſtor" (äthiopiſch und lateiniſch von A. d'Abbadie [Lipsiae 1860]. — Canones Apostolorum (herausgeg. von W. Fell [Lipsiae 1871], überſetzt von *G. H. Schodde*, Journal of the Bibl. Liter. 1885 p. 61—72). — Constitutiones Apostolorum (herausgeg. und überſetzt von Th. Pell Platt [London 1834]). — „Liturgie zum Tauffeſt" (herausgeg. von C. v. Arnhard [München 1886]. Ergänzungen in der Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländ. Geſellſch. XLI, 403—414). — „Liturgie über die Hoſtie" (*Ludolf*, Commentarius p. 340 sqq.). — „Das Taufbuch" (herausgeg. und überſetzt von E. Trumpp [München 1878]). — Kalendarium (*Ludolf*, Commentarius p. 389—427). — „Homilien" (eine Weihnachtspredigt, herausgeg. von Th. Peträus [Lugd. Batav. 1660]; mehrere andere Predigten von *A. Dillmann*, Chrestom. Aeth. p. 77—105).

[3] H. v. Ewald, Ueber eine zweite Sammlung von äthiopiſchen Handſchriften. Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländ. Geſellſch. I, 41.

Digitized by Google

hochverehrt, unter den Heiligen der Martyrer Georgios, von den griechiſchen Vätern die hll. Baſilius, Cyrillus von Alexandrien und Athanaſius, von morgenländiſchen Lehrern Mâri Ephräm (der hl. Ephräm) von Niſibis und der in Oberägypten hochangeſehene Abt (Abba) Sinôdâ oder Sinuthios. Die Verehrung dieſer ältern Heiligen pflanzte ſich auch in die ſpätere Zeit fort, und ſo iſt noch in vielen Exemplaren eine Heiligenlegende (Flos Sanctorum) in zwei großen Foliobänden aus dem 13. Jahrhundert vorhanden, mit dem Titel Sĕnĕksâr („Synaxarion"), welche die „heiligen Geſchichten der Engel, Propheten, Gerechten und Blutzeugen, ſowie der heiligen Erzprieſter und Einſiedlermönche" nach den 13 Monaten des koptiſch-äthiopiſchen Kalenders aufführt[1]. Die geſchichtliche Grundlage iſt mit vielen Legenden umwoben. Zum Schluß wird jedem dieſer, bald kürzern, bald längern Heiligenleben ein dichteriſcher Gruß (Salâm) oder einige Verſe zum Lobe des betreffenden Heiligen hinzugefügt; oft ſtehen auch ſolche Gedichte für ſich allein. Dieſe Gedichte finden ſich auch in einer eigenen Sammlung vereinigt, welche den Titel führt: Egzia-bĕchêr nagĕsa (Gott herrſche!); der Name des Dichters war ſchon dem Sammler nicht mehr bekannt; er ſagt nur im Anfang, irgend ein Prieſter habe dieſes Werk geſammelt, „als ihn der Heilige Geiſt erweckte, die Geſchichten derer zu beſchreiben, welche durch ihre Heiligkeit Gott gefielen".

Wie bei den andern chriſtlichen Literaturen des Orients ſchließt ſich die religiöſe Poeſie der Abeſſinier an die Bibel an. Es ſind noch Handſchriften da, welche nebſt dem „Buche der Pſalmen" die verſchiedenen Cantica der beiden Teſtamente (Cantic. Moysis, Annae, Ezechiae, Habacuc, trium puerorum, das Magnificat, das Canticum Simeonis) und das Hohelied Salomons umfaſſen, alſo die ſchönſte Sammlung bibliſcher Poeſie[2]. Die hier geſchöpften Wendungen und Vorſtellungen bilden dann den Anſatz zu eigenen, mehr ſelbſtändigen Lobgeſängen, wie in der folgenden Doxologie zu der „Weisheit der Weiſen":

---

[1] Cf. *W. Wright*, Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum. London 1877. Derſelbe enthält eine ſehr ausführliche Beſchreibung der Bibliothek von Magdala (350 Handſchriften). Vgl. Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländ. Geſellſch. XXIV, 599—610.

[2] Rüppel, Reiſe nach Abeſſinien II (Frankfurt a. M. 1840), 404. 405. — *Ludolf* (Psalterium Davidis aethiopice etc. [Francof. 1701] p. 2) bemerkt darüber: Inter omnes Libros Sacros, quos Ecclesia veneratur, Aethiopes Christiani nullum magis amant quam Psalterium. Illud iuvenes atque adulti, nobiles atque plebeii quotidie legunt et tamquam breviarium orationum suarum aestimant. Auch für die neuere Zeit beſtätigt dies *A. d'Abbadie* (Catal. raisonné de manuscripts éthiopiens appartenant à A. d'Abbadie [Paris 1859] p. 114): Les livres de psaumes sont si communs en Éthiopie que le vulgaire appelle tout livre un Dawit. Cf. *B. Dorn*, De Psalterio Aethiopico (Lips. 1825) p. 10.

Digitized by Google

Preis ſei dir, o Herr, am Anfang jedes Tages und der Nächte!
Preis ſei dir, o Herr, bei der Aufeinanderfolge von Winter und Sommer!
Preis ſei dir, o Herr, zur Zeit des Frühlings und des Herbſtes!
Preis ſei dir, o Herr, nach der Zahl alles Unſichtbaren;
Der Himmel verkündigt beſtändig den Preis deines uranfänglichen Seins[1].

Metrum und Reim ſind ſehr loſe und unvollkommen, die Hauptſache der poetiſchen Form iſt der Strophenbau. Die liturgiſchen Hymnen ſind übrigens bis jetzt weder geſammelt, noch durch Ueberſetzung weitern Kreiſen zugänglich gemacht; ſie harren noch eines competenten Beurtheilers, der ſie im Zuſammenhang mit der liturgiſchen Poeſie der Kopten und Syrer behandelte[2]. Wenn man bedenkt, wie lange Zeit die griechiſche und römiſche Hymnik zu ihrer vollen Entwicklung bedurfte, wird man die der Abeſſinier nicht gleich von vornherein verwerfen können. Die von Arnhard mitgetheilten Gebete bei der Waſſerweihe ſtehen an Schönheit freilich weit hinter den römiſchen zurück[3].

Auch bei den Aethiopiern erfüllte ſich die Verheißung des Magnificat: „Siehe, es werden mich ſelig preiſen alle Geſchlechter!“ Ein zwar nicht in Verſen, aber in ſchwunghafter dichteriſcher Proſa verfaßtes Werk (wahrſcheinlich aus dem 15. Jahrhundert) führt außer dem kürzern Titel Organona Mârjâm noch die breitere Aufſchrift: „Orgel des Lobpreiſes, Cither des Pſalters und Harfe des Geſanges, welche der heiligen, geſegneten und reinen Jungfrau Maria Jungfrauſchaft preiſt, ihre Größe verkündet, ihren Namen erhebt, ihre Heiligkeit lobſingt und ihre Herrſchaft feiert.“[4] Eine kleinere Sammlung eigentlicher Lieder beſingt die Himmelfahrt Mariä (vielleicht dasſelbe, das Ludolf als Felsata Mârjâm („Hingang Mariä“) kannte[5]. In einer andern finden ſich faſt dieſelben Grüße an Maria wieder. In zahlreichen Handſchriften verbreitet iſt eine Sammlung, welche für jeden Tag der Woche Lobgeſänge auf Maria enthält, unter dem Titel Wĕddâsé Mârjâm. Ein Theil derſelben beginnt mit dem Sonntagsliede, der andere mit dem Montagsliede[6].

---

[1] E. Trumpp, Bemerkungen zum Sapiens Sapientium. Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländ. Geſellſch. XXXIV, 240.

[2] Ewald (a. a. O. I, 36) nennt ſie „Verſewerke“; Kaulen (Artikel „Aethiopiſche Sprache und Literatur“ in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon I [2. Aufl.], 294) glaubt ſie als „werthvoll“ bezeichnen zu dürfen.

[3] Karl von Arnhard, Die Waſſerweihe nach dem Ritus der äthiopiſchen Kirche. Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländ. Geſellſch. XLI, 303—314.

[4] *Ludolf*, Hist. Aeth. 3, 4, 47. — Dorn, Bulletin der Petersburger Akademie vom 26. März und 26. Oct. 1837; I, 3. — Ewald, Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländ. Geſellſch. I, 39.

[5] Ewald a. a. O. I, 38.

[6] Herausgegeben und überſetzt von K. Fries, Wĕddâsé Mârjâm, ein äthiopiſcher Lobgeſang an Maria. (Inaugural-Diſſertation a. d. Univerſität Upſala). Leipzig 1892.

Der Anfang des Samstag-Hymnus lautet dem Sinne nach, zum Theile wörtlich alſo:

Dich ſtrahlend Reine, Heil'ge, dich preiſt kein Lob genug,
Die einſt auf ihren Händen den Herrn des Lebens trug.
Es freun ſich alle Weſen, bewundernd deine Zier;
Freu dich, du Gnadenvolle, freu dich, Gott iſt mit dir!

Wir preiſen dich, du hehre Jungfrau voll Herrlichkeit,
Wir grüßen mit dem Engel, mit Gabriel, dich heut'.
Durch deines Schoßes Segen erlangten Rettung wir,
Trat Gott uns wieder nahe. — Freu dich, Gott iſt mit dir!

Zur Braut hat dich erkoren der Geiſt, der alles ſchafft,
Es hat dich überſchattet des Allerhöchſten Kraft:
Der ew'ge Sohn des Vaters erſchien auf Erden hier
Und nahm von uns die Sünde. — Freu dich, Gott iſt mit dir!

O Reis aus Davids Stamme, die uns den Herrn gebar,
Das Wort, das eingeborne, das ſtets beim Vater war,
Von Ewigkeit verborgen, der Welt verhüllt auch hier
In der Geſtalt des Knechtes! — Freu dich, Gott iſt mit dir!

Ein zweiter, ſchön'rer Himmel ragſt du vor uns empor:
Die Sonne des Gerechten, ſie geht aus dir hervor;
O reinſte Gottesmutter, in unverletzter Zier
Gebarſt du den Verheiß'nen: Freu dich, Gott iſt mit dir!

Das äthiopiſche Antiphonar (Mavâſĕĕt) weiſt außer dem Text auch begleitende muſikaliſche Bezeichnungen auf, welche die Melodie enthalten. Man wurde darauf erſt bei Napoleons ägyptiſchem Feldzug aufmerkſam, und die äthiopiſchen Prieſter, die man darüber befragte, wußten nur dürftigen Aufſchluß zu geben. Die äthiopiſche Legende bezeichnet als Erfinder dieſer kirchlichen Muſik den hl. Jârêd, der, aus Samân gebürtig, im 6. oder 7. Jahrhundert am Hofe des Königs Kaleb gelebt haben ſoll[1]. Die Zeichen, Buchſtaben und Silben weiſen nicht auf fremden Einfluß hin, ſondern ſind rein äthiopiſch. Muthmaßlich rühren deshalb dieſe Melodien aus der erſten Blüthezeit der chriſtlichen Kirche her, während welcher auch die übrigen ſpäter verloren gegangenen Künſte zu einem gewiſſen Aufſchwung gelangten.

---

[1] Nach anderer Angabe erſt unter deſſen Sohn: „Gâbra Mâsgal, in deſſen Tagen Jared das Geſangbuch verfaßte, das Degua genannt wird." Dillmann, Zur Geſchichte des Abeſſiniſchen Reiches. Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländ. Geſellſch. VII, 348. 358. Amda Sêyon I. Gâbra Mâskal regierte nach Wright von 1314—1344. Cf. *W. Wright*, Catalogue p. VII (Preface) und p. 114 f. unter Deggwâ.

Digitized by Google

Biblische und andere Apokryphen sind früh von Aegypten her nach Abessinien gedrungen und haben zum Theil vielleicht erst hier die seltsame und abenteuerliche Gestalt erlangt, welche sie dermalen besitzen. Die bedeutendsten sind: „Das Buch Henoch", „Das (christliche) Adamsbuch", „Die Himmelfahrt des Isaias", „Das Hexaëmeron" (das mit dem ersten Theile des Adamsbuches zusammenfällt), „Das Jubiläenbuch" oder „Die kleine Genesis" [1].

An dieselben reiht sich das sogen. „Briefbuch" oder „Tômârbuch", das, zunächst aus dem Arabischen übersetzt, wahrscheinlich auf eine griechische Urschrift zurückgeht. Im ersten Kapitel desselben wird erzählt, wie an einem Sonntag im 1050. Jahre Alexanders (d. Gr.)[2] ein von Christus selbst geschriebener Brief auf den hl. Athanasius herabgefallen sei, während er in der Kirche der heiligen Apostel Petrus und Paulus betete. Im zweiten Kapitel beginnt dann der Brief, der ganz schöne christliche Ermahnungen zur Feier des Sonntags, des Mittwochs und des Freitags, sowie zum Empfange der heiligen Eucharistie enthält [3].

Lag das afrikanische Alpenland auch zu weit von den Heerstraßen ab, auf welchen die Legenden- und Sagenwelt des Orients bis zu den entlegensten Inseln des Abendlandes wanderte, so sind doch manche Gestalten derselben bis in das ferne Abessinien gelangt. Die sieben heiligen Schläfer, deren Fest in Abessinien am 20. Januar gefeiert wurde, fanden nicht nur Aufnahme in die allgemeine Heiligenlegende, sondern wurden noch in eigenen kleinern und größern Gedichten verherrlicht. Ein solches lautet:

Friede, ihr Lieben, mit euch sei!
Dreihundert siebzig Jahre und zwei
Schlummerten sie, da wachten sie auf;
Sie sprachen: Decius in schnellem Lauf
Hat uns bekriegt; der Schlummer der Nacht
Umfängt uns seit gestern, heut' sind wir erwacht! [4]

Der geistliche Roman „Barlaam und Josaphat" liegt nicht bloß in einer Gesamtbearbeitung vom Jahre 1553 vor [5], eine Einzelepisode daraus,

---

[1] Siehe oben S. 161 ff.

[2] Diese Angabe des Buches stimmt nicht, da der hl. Athanasius im 8. Jahrhundert Alexanders lebte.

[3] F. Prätorius, Das äthiopische Briefbuch. Leipzig 1869. — Vgl. Ewald, Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. I, 16—23; E. Trumpp, Ueber das Briefbuch. Ebd. XXXIV, 232—239.

[4] *J. Guidi*, Testi orientali inediti sopra i sette dormienti di Efeso. Roma 1885. — Goldschmidt, Bibliotheca Aeth. S. 50. 51.

[5] Auszüge davon bei *H. Zotenberg*, Mémoire sur les textes et sur les versions orientales du Livre de Barlaam et Josaphat (Paris 1886) p. 158—166.

Digitized by Google

die Geschichte des Abba Johanni, ist in einem eigenen Text vorhanden[1]. „Das Buch der weisen Philosophen", eine Spruchsammlung, die aus dem Syrischen und Griechischen stammt und unter anderem auch Sprüche von christlichen Kirchenvätern und Martyrern enthält, wurde von einem Bischof Michael aus dem Arabischen übersetzt[2]. Viel älter (vielleicht schon aus dem 5. Jahrhundert) dürfte die Bearbeitung des Physiologus sein, den wohl schon der hl. Justinus Martyr gekannt hat, aus dem höchst wahrscheinlich bereits Clemens von Alexandrien und Origenes geschöpft haben und dessen Abfassung etwa in den Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr. fallen möchte[3].

Alle übrigen Sagenhelden verdunkelte auch in Abessinien die Heldengestalt des großen Macedoniers, der Alexandrien gegründet und der in der ältesten Fassung der Alexandersage als Sohn des ägyptischen Königs und Zauberers Nektanebus II. erscheint. Bis jetzt sind nicht weniger als sechs verschiedene äthiopische Bearbeitungen dieser Sage bekannt geworden[4]. Die erste derselben schließt sich ziemlich enge an den griechischen Pseudo-Kallisthenes an, doch liegen zwischen den beiden Fassungen eine syrische und arabische Uebersetzung. Kürzere Darstellungen finden sich in den Geschichtswerken des Al-Makin, des Abû Shâker und des Juden Joseph ben-Gorion, ein Bericht über Alexanders Tod in einer anonymen Handschrift. Was die äthiopische Bearbeitung des Pseudo-Kallisthenes hauptsächlich von der syrischen unterscheidet, ist die vollständige Umgestaltung Alexanders zu einem christlichen Helden, der sich nicht nur zum Glauben an einen Gott, sondern an eine göttliche Natur in drei Personen bekennt, während Aristoteles ganze Verse wörtlich aus den Psalmen und andern Stellen der Bibel citirt. Die seltsame und fesselnde Sagendichtung ist dadurch völlig in ein christliches Volksbuch umgewandelt, das lebhaft an die mittelalterlichen Alexanderdichtungen erinnert[5]. Wie mächtig aber christliche Anschauungen das Geistesleben

---

[1] *René Basset*, Vie d'Abba Johanni. Bulletin de correspondance Africaine (Algèr 1884) p. 443—453.

[2] Bruchstücke bei *A. Dillmann*, Chrestomathia p. 40 sqq., und bei C. H. Cornill, Das Buch der weisen Philosophen, nach dem Aethiopischen untersucht. Leipzig 1875.

[3] F. Hommel, Die äthiopische Uebersetzung des Physiologus. Leipzig 1877. — F. Lauchert, Geschichte des Physiologus (Straßburg 1889) S. 79. 80.

[4] *E. A. Wallis Budge*, The Life and Exploits of Alexander the Great from a series of Ethiopic texts. I. The Ethiopic text, the Introduction etc. II. The English Translation. London 1896. Nr. 59 (der 250 gedruckten Exemplare), dessen Benützung ich Herrn Budge selbst und P. Straßmaier verdanke. — Vgl. Nöldeke, Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans. Denkschrift der k. Akad. der Wissenschaft in Wien. Philos.-hist. Klasse. Bd. XXXVIII. Wien 1890. — Dr. Ausfeld, Zur Kritik des griechischen Alexanderromans. Karlsruhe 1894.

[5] *Budge* l. c. II, 1—353.

Digitized by

Abessiniens durchdrangen, bezeugt eine weitere, umfangreiche Bearbeitung des Alexanderromans zu einem förmlichen ascetisch-poetischen Erbauungsbuch [1]. Der stolze Sieger von Arbela wird hier geradezu als ein Vorbild der Enthaltsamkeit, Keuschheit und jeglicher andern Tugend hingestellt. Alle seine Heldenthaten beginnen und enden mit Gebet. Der Geist des Allerhöchsten offenbart sich ihm und erwählt ihn zu einem seiner Propheten. Nachdem er das „Land der Finsterniß" und das „Land der Lebendigen" besucht, reist er zur See, auf einem mit Adlern bespannten Schiff in die „Stadt der Seligen", die mit den Zügen der Apokalypse beschrieben ist. Dann wird er in eine Wüste entrafft, wo er mit Henoch und Elias zusammentrifft und sich von ihnen ihr Leben beschreiben läßt.

Nach langen ascetischen Zwiegesprächen zwischen Alexander und dem „Geiste" folgt eine der wunderlichsten Fictionen, die wohl nur in einem von der Weltkirche abgetrennten Winkel der Erde möglich war. Alexander grämt sich darüber, daß sein Vater Philipp sich selbst ertränkte, weil ihm das Astrolabium ankündigte, daß der Schöpfer selbst gekreuzigt, durchbohrt und getödtet werden sollte. Der Geist tröstet ihn aber damit, daß Philipp um Gottes willen gestorben und deshalb ein Martyrer sei, und gibt ihm selbst ein Mittel, um das Herannahen seiner Todesstunde zu erkennen. Darauf vertheilt Alexander alles, was er hat, an die Armen, wird gleich Samuel, Elias und Elisäus ein Einsiedler und lebt in stätem Fasten und Gebet. Es folgen (in vier Kapiteln) seine geistlichen Ermahnungsreden an Frauen, Jungfrauen, Eltern, Verheiratete, Fürsten, Statthalter, Könige und an das gesamte christliche Volk. Er wird, mit Berufung auf das Zeugniß Philos, als eigentlicher Vorläufer Christi geschildert, der dem Erlöser selbst die Pfade ebnen soll. Endlich mahnt ihn der „Geist", daß sein Ende naht. Er schreibt einen rührenden Brief an seine Mutter Olympias und beweist dann seinem Freunde Kômsât, der an der Auferstehung zweifelt, diese Glaubenswahrheit mit Berufung auf die bekannte Stelle des Ezechiel und schildert ausführlich die Auferstehung der Todten am jüngsten Tage.

Alexanders letzte Worte sind: „O mein Herr, mein Hort und die Stätte meiner Wohnung, nimm auf meine Seele im Frieden!" Eine Stimme, wie Donner, erscholl und sprach: „Geh ein im Frieden in das Himmelreich!"

Trotz allen seltsamen Beiwerks zeigt sich in den zwei größern Bearbeitungen des Alexanderromans ein wirklicher poetischer Geist, der unter günstigern Verhältnissen eine christliche Epik hätte entwickeln können.

Die nicht sehr erbauliche Geschichte „Secundus der Schweigsame", die in griechischer, lateinischer, syrischer und arabischer Sprache erhalten ist, hat

[1] Budge nennt sie The Christian Romance, I, p. IV, XLIX—LIV; II, 437—553.

im Aethiopischen die vollständigste Bearbeitung gefunden[1]. Merkwürdig genug ist es, daß sogar armenische Sagen über den König Terdat, die Erfindung der armenischen Schriftzeichen und die Uebersetzung der Bibel ins Armenische in dem entlegenen Abessinien bearbeitet worden sind; der König heißt hier Tertag und der Name des hl. Mesrop ist in Thaddäus verwandelt[2]. Weniger auffällig ist, daß in dem in Abessinien sehr angesehenen Buche „Königsruhm" (Kĕbra-Nagast), das die Verherrlichung des einheimischen Königthums zum Vorwurf hat, die Dynastie auf den weisen König Salomon und die Königin von Saba zurückgeführt wird[3]. Da schon eine talmudische Sage einen Sohn der beiden zum König von Babylon machte, lag es nahe, diesen Ruhm auf das Königshaus von Axum zu übertragen[4].

Wann und wie die Irrthümer der Monophysiten in Abessinien eindrangen, darüber schwebt noch großes Dunkel, doch ist kaum zu zweifeln, daß sich die Trennung von der Universalkirche bereits im 6. Jahrhundert vollzogen hat. Nachdem die Araber 641 Aegypten an sich gerissen hatten, gelang es den jakobitischen Patriarchen zu Alexandrien nicht nur, die rechtgläubigen Melkiten zu unterdrücken, sondern auch die äthiopische Kirche unter ihre Botmäßigkeit zu zwingen[5]. Die Abessinier durften sich fürder keinen Abuna mehr wählen, sondern erhielten ihn von Alexandrien aus; vom 13. Jahrhundert an wurde ihnen außer dem Abuna auch kein weiterer Bischof mehr gewährt. So wurde die christliche Civilisation unterbrochen, ehe sie sich völlig hatte entwickeln können. Das religiöse Leben sank. Volk und Clerus fielen allmählicher Verrohung anheim. Die christlichen Erinnerungen mischten sich mit heidnischen, jüdischen und mohammedanischen Gebräuchen, die christliche Lehre mit abergläubischen Fabeleien. An die Stelle des frühern christlich-griechischen Einflusses auf die Literatur trat jetzt der arabisch-mohammedanische. Die Frucht waren allerlei mathematische, medicinische und astrologische Schriften, auch Zauberbücher, juridische Abhandlungen und weitläufige Chroniken, die mit der Urzeit begannen und

---

[1] J. Bachmann, Das Leben und die Sentenzen des Philosophen Secundus, Leipzig 1887; lateinische Uebersetzung mit äthiopischem Text (Berolini 1887); Die Philosophie des Neopythagoreers Secundus. Berlin 1888.

[2] Veröffentlicht und übersetzt von J. Bachmann als Anhang zu: Die Philosophie des Neopythagoreers Secundus. Berlin 1888.

[3] *F. Praetorius*, Fabula de regina Sabaea apud Aethiopes. Halis 1870.

[4] Vgl. G. Rösch, Die Königin von Sabā als Königin Bilqis. Jahrbücher für protest. Theol. VI (1880), 524 ff. — M. Grünbaum, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde (Leyden 1888) S. 189 ff. 211 ff.

[5] Die äthiopischen Ueberlieferungen darüber siehe bei Münzenberger (Spillmann), Abessinien (Freiburg i. Br. 1892) S. 61 ff. Vgl. Card. Hergenröther, Artikel „Abessinien" in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon (2. Aufl.) I, 65.

Digitized by Google

ſpäter bis auf die jeweilige jüngſte Zeit fortgeſetzt wurden[1]. Am meiſten geſchrieben wurde in der Zeit von 1300—1600[2]. Von da ab ſchmolz die Literatur raſch zuſammen und konnte in ihrem Erlöſchen nicht durch abendländiſche Miſſionsverſuche aufgehalten werden, welche ſeit dem 16. Jahrhundert oft erneuert, immer wieder durchkreuzt und vereitelt wurden[3]. Doch wurde durch dieſelben das Intereſſe europäiſcher Gelehrter für jene ältere Literatur und deren Studium weſentlich gefördert. In das Sprachgebiet und in den Wortſchatz der alten klaſſiſchen Sprache, die nur noch als Kirchenſprache fortlebt, haben ſich die neuern Dialekte Tigré, Tigriña und Amhariſch getheilt. Neuere Tigriñaſprichwörter[4], von einem Miſſionär geſammelt, zeugen von einem gewiſſen hausbackenen Volkshumor, doch kaum von höherer Bildung.

---

[1] „Die Chronik des Johannes", Biſchofs von Nikiu in Aegypten, erſt 1601 aus dem Arabiſchen überſetzt, bietet manche Aufſchlüſſe über das 5. bis 7. Jahrhundert (herausgeg. von *H. Zotenberg*, Chronique de Jean, Év. de Nikiou. Paris 1883. Vgl. von demſ. La Chronique de Jean etc. Paris 1879). — „Die Chronik des Königs Minas", der von 1559—1563 regierte (herausgeg. von *F. M. Esteves Pereira*, Historia de Minas etc. Lisboa 1888). — „Chronik des Königs Amda Sion („Säule Zions")" (1314—1344); herausgeg. von *J. Perruchon*, Histoire des guerres d'Amda Syon. Paris 1890. Vgl. A. Dillmann, Die Kriegsthaten des Königs Amda Sion. Sitzungsbericht der k. preuß. Akad. der Wiſſenſch. Berlin 1884, und *Est. Pereira*, Victorias de Amda Sion. Lisboa 1892). — „Leben des Königs Lalibala" aus dem 12. Jahrhundert (herausgeg. von *J. Perruchon*, Vie de Lalibala. Paris 1892). — „Chronik des Königs Suſenyos", von 1604—1632 (herausgeg. von *Est. Pereira*. Lisboa 1892). — „Geſchichte des Zara Jacob" (Konſtantius) von 1434—1468, „und des Baeda Mariam" von 1468—1478 (herausgeg. von *J. Perruchon*, Les Chroniques de Zar'a Ja'eqob et de Ba'eda Marijam. Paris 1893). — „Aethiopiſche Chronik" von Adam bis in die erſte Hälfte des 18. Jahrhunderts (herausgeg. von *René Basset*, Études sur l'histoire d'Éthiopie. Paris 1882). — „Aethiopiſche Königsliſten" (herausgeg. von A. Dillmann, Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländ. Geſellſch. VII, 350 ff.). — „Richtſchnur des Regenten" (Fetha Nagast), canoniſches und civiles Recht in 51 Abſchnitten (davon herausgeg. Abſchnitt 44 von *F. A. Arnold*, Fetha Nagast, i. e. Canon Regum caput XLIV (de regibus). Halis Sax. 1841; Abſchnitt 24 und 25 von *I. Bachmann*, Corpus Iuris Abessinorum. Pars I. Ius Connubii. Berolini 1890).

[2] Die älteſten Handſchriften ſtammen erſt aus dem 14. Jahrhundert. Vgl. die verſchiedenen Kataloge äthiopiſcher Handſchriften von Dillmann, d'Abbadie, Wright, Zotenberg u. ſ. w.

[3] *Manoel d'Almeyda* S. J., Historia Geral da Ethiopia a alta, e do que nella obraram os Padres da Companhia de Jesus. Coimbra 1660.

[4] Franz Prätorius, Trigiña-Sprichwörter. Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländ. Geſellſch. XXXVII, 443—450; XXXVIII, 481—485; XXXIX, 322—326.

Digitized by Google

Siebentes Kapitel.

Die armeniſche Literatur.

Wie die ſyriſche Sprache, ſo iſt auch die armeniſche erſt in chriſtlicher Zeit Literaturſprache geworden. Doch hat ſie lange zuvor beſtanden und einen reichen Schatz alter Sagen und Lieder umfaßt. Denn Land und Volk ſind mit den älteſten Ueberlieferungen der Menſchheit verflochten [1].

Das Land gleicht einer gewaltigen Bergfeſtung, die ſich von den Ebenen Meſopotamiens bis an das Schwarze und das Kaſpiſche Meer dahinerſtreckt und über die mit ſchneegekröntem Haupte der Große Ararat als Hochwarte emporragt. Dort raſtete, nach dem bibliſchen Berichte, Noahs Arche von der langen ſchrecklichen Fahrt; von da aus hat ſich die Erde aufs neue bevölkert und haben ſich Sem, Japhet und Cham in ihre Länder getheilt. „Ungefähr im Mittelpunkte der drei Erdtheile der Alten Welt gelegen, in einem der glücklichſten Himmelsſtriche der Erde, wenn auch wegen der hohen Lage über dem Meeresſpiegel dieſes Vortheils nur in beſchränktem Maße genießend, war Armenien allzeit eine Heerſtraße der Nationen, der Begegnungspunkt Europas und Aſiens; es bildete in allem die Nachhut des erſten, die Vorhut des zweiten. So vortheilhaft dieſe Lage in Bezug auf Handel und Civiliſation war, ſo war ſie nichtsdeſtoweniger auch eine Urſache beſtändiger Unglücksfälle und Invaſionen.“ [2] Wie ſich die älteſten Religionen und Civiliſationen hier begegneten, ſo haben faſt alle kriegführenden Völker der Alten Welt dieſes Land auf ihren Eroberungszügen verheert, Aſſyrer, Babylonier, Meder, Perſer, Macedonier, Römer, Parther, dann Araber, Tataren, Mongolen und Türken. Nur in verhältnißmäßig kurzen Zwiſchenräumen haben einheimiſche Fürſten, häufig durch innere Zwiſtigkeiten geſtört, es ſelbſtändig regiert; meiſtens ſchmachtete es unter dem Joche der angrenzenden Großſtaaten; heute haben ſich Ruſſen, Türken und Perſer in den Beſitz desſelben getheilt, während eine Menge von Armeniern auswanderten und ſich weit über Aſien und Europa hin zerſtreuten. Doch hat das Volk in all dieſen Drangſalen einen Volksgeiſt von ſeltener Zähigkeit entwickelt, in Armenien ſelbſt wie in der weltweiten Diaſpora ſeine Religion, Sprache und Eigenart bewahrt und im Anſchluß an

---

[1] Die älteſten hiſtoriſchen Nachrichten finden ſich in den Annalen der aſſyriſchen Könige und in den einheimiſchen armeniſchen Keilſchriften aus Van und Umgebung.

[2] P. *Léonce Alishan*, Tableau succinct de l'histoire et de la littérature Arménienne. Venise, St. Lazare, 1883. — Vgl. *James Creagh*, Armenians, Koords and Turks. London 1880. „The Vicissitudes of Armenia“ p. 1—28.

Digitized by Google

seine alten Erinnerungen auch seine Literatur wieder zu neuer Blüthe aufleben lassen[1].

Die ältesten Ueberlieferungen der Armenier finden sich in der „Geschichte Großarmeniens", die den Namen des Moses Khorenazi (von Khorene) trägt. Das erste und zweite Buch dieses merkwürdigen Werkes besteht aus einer Sagengeschichte, die ganz aus den ältesten Ueberlieferungen und Liedern des Volkes geschöpft ist, wie das persische Königsbuch, das Firdusi zur Grundlage seines großen nationalen Epos diente. Einige der Balladen und Heldenlieder sind noch in ihrer ursprünglichen metrischen Form erkennbar, andere sind frei in Prosa umgearbeitet und erweitert. Ob sie aber ein zusammenhängendes Epos gebildet haben, ist ungewiß[2].

Armenien heißt in diesen Stammsagen Haïastan, das Volk Haïth, sein Stammvater Haig. Von Babylon zog er aus und wanderte nordwärts in die Berge am Südrande des Meeres Aghtamar, d. h. des Van-Sees. Er unterwarf die wenigen Leute, die da wohnten, und gründete ein eigenes kleines Reich. Ein Theil seiner Nachkommen blieb hier; sein Enkel und Nachfolger Armenag aber zog weiter in nordöstlicher Richtung und baute im Thale des Araxes die Stadt Armavir, die fürder Residenz der Könige blieb. Theils am Araxes, theils an seinen Nebenflüssen erstehen dann die Städte Erwandaschat, Bagaran, Erwandakert, Artaschat und Walarschapat, das heutige Etschmiadzin.

---

[1] Msgr. *Placido Sukias Somal*, Quadro della Storia letteraria di Armenia. Venezia 1829. — Karl Friedr. Neumann, Versuch einer Geschichte der armenischen Literatur, nach den Werken der Mechitaristen frei bearbeitet. Leipzig 1836. — *Victor Langlois*, Collection des Historiens Anciens et Modernes de l'Arménie. 2 vols. Paris 1867. — *Victor Langlois*, Notice sur le Couvent Arménien de l'Île S. Lazare à Venise. Venise 1869 (p. 35—78 Abriß der armenischen Geschichte und Literatur). — *Éd. Dulaurier*, Exposé des progrès récents et de l'état actuel des études arméniennes en France. Paris 1867. — *O. Dwight*, Catalogue of all works known to exist in the Armenian language. Journ. of the Americ. Orient. Soc. 1853 vol. III. — *Patkanian*, Catalogue de la littérature arménienne. Mélanges Asiatiques IV. St. Pétersb. 1860. — v. Himpel, Armen. Sprache, Schrift und Literatur, in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon (2. Aufl.) I, 1344—1353. — Vetter, Mesrop und seine Schule bei J. Nirschl, Lehrbuch der Patrologie 1885 III, 215—262. — *F. Nève*, l'Arménie chrétienne et sa littérature. Louvain 1886. — Karekin, Geschichte der armenischen Literatur (armenisch). 2. Aufl. Venedig 1886.

[2] *J. B. Emin*, Wēpk knujn Hajastani (Geschichtliche Lieder der alten Armenier [altarmenisch]). Moskau 1850. Referat darüber von *Éd. Dulaurier*, Journal Asiatique 1852 p. 1—58. — *Éd. Dulaurier*, Les Chants populaires de l'Arménie. Revue des Deux mondes 1852, X, 218—249. — Vetter, Die nationalen Gesänge der alten Armenier. Theol. Quartalschr. (Tübingen 1894) LXXVI, 48—76. — *V. Langlois*, Collection des Historiens Anciens et Modernes de l'Arménie I (Paris 1867), 9 ss.

Digitized by Google

Das neue Reich stößt im Süden an das Gebiet von Ninive, und so verflicht sich seine Sage ganz natürlich mit der assyrischen von Ninus und Semiramis. Schamiram (so heißt sie auf armenisch) verliebt sich sterblich in Ara, den König von Armenien, und wirbt um dessen Hand. Da er sich aber weigert, sich von seiner bisherigen treuen Gattin zu trennen, überzieht sie Armenien mit Krieg und überwältigt ihn in dem nach ihm benannten Thale Ararat. Sie nimmt sich seinen Tod nicht sonderlich zu Herzen; aber Armenien, dessen Herrin sie nun geworden, gefällt ihr. „Es bezauberte sie die Schönheit der Landschaft, die Reinheit der Luft, die Klarheit der Quellen, der Anblick der majestätischen Flüsse, die ihre Wogen mit sanftem Rauschen durch die Thäler und blumigen Ebenen wälzen." Sie baute am Van-See eine Stadt, Schamiramakert genannt, für ihren Sommeraufenthalt und ließ Paläste daselbst errichten, die mit jenen von Babylon wetteiferten an Pracht. Die Könige bleiben nun einige Zeit Vasallen der Assyrer, bis Baruïr der Riesensohn (Sgaïorti) im Anschluß an die Meder das Joch Sardanapals bricht. Einer seiner Nachfolger, Tigran, verbündet sich dann mit dem Perser Cyrus, um Astyages zu stürzen, nachdem dieser ihm heimtückischerweise selbst nachgestellt hatte.

König Tigran ist ein Lieblingsheld der armenischen Sage, den ein ganzer Kranz poetischer Erzählungen verherrlicht zu haben scheint. Er wird also geschildert: „Dieser Tigran, blonden Haarwuchses, mit gräulichen Spitzen an den Haaren, von Erwand stammend, rothen Gesichts und bienenäugig, hochgewachsen und mit breiten Schultern, mit starken Beinen und wohlgeformten Füßen, mäßig in Speise und Trank und in der Freude gesetzt." Von einem der Feldherren des ebenfalls sehr beliebten Königs Walarschaks dagegen sagt das Lied: „Den Mann, den ungeschlachten, hochgewachsenen, ungeheuern, stumpfnasigen, tiefäugigen, grimmig blickenden, aus dem Geschlechte Paskhams, aus dem Stamme Haikaks, Tokhr mit Namen genannt, den man wegen seiner übergroßen Häßlichkeit Angeleah hieß, riesenhaft an Gestalt und an Kraft, ihn setzte König Walarschak zum Statthalter über den Westen." Das tönt ganz homerisch. Ein älteres, noch heidnisch-mythologisches Lied schildert die Geburt des Wahagn, des armenischen Herakles, folgendermaßen:

„Es gebar der Himmel und die Erde,
Es gebar auch das purpurne Meer,
Die Geburt aus dem Meere brachte zu Tage das blutrothe Schilfrohr,
Durch des Rohres Schaft kam Rauch heraus,
Durch des Rohres Schaft kam Feuer heraus,
Und aus dem Feuer ein Knäblein sprang,
Das Flammenhaare trug,
Einen Feuerbart trug es,
Und seine Aeuglein waren Sonnen."

Digitized by Google

Diese Verse wurden noch, wie Moses von Khorene erzählt, zu seiner Zeit mit musikalischer Begleitung gesungen. „Man feierte gleichermaßen die Heldenthaten des Wahagn, seine Siege über die Drachen, seine Abenteuer nicht minder wunderbar als jene des Herakles. Man sagte, er sei unter die Götter versetzt worden, und im Lande der Iberier (dem heutigen Georgien) errichtete man eine Statue, vor der man Opfer darbrachte."

Als die Stätte, wo er diese Lieder gesammelt, nennt Moses den Gau Golthn, den östlichsten Bezirk der Provinz Waspurakan, berühmt durch seinen Weinbau und die Fröhlichkeit seiner Einwohner. Es gab dort eine eigene Zunft der Sänger, welche die alten Heldensänge unter dem Schalle der Cymbeln und mit begleitendem Tanz zum besten gaben.

Die Liederfragmente, die Moses mittheilt, sind nicht zahlreich genug, um ein eingehendes Urtheil darüber fällen zu können; aber das ganze Sagenbuch, wie er es zusammengestellt, ist ein überaus anziehendes Denkmal altarmenischer Poesie und übertrifft, wenn auch nicht an Reichthum und poetischem Zauber, doch an Alter das persische Königsbuch. Denn die frühesten Sagen reichen in die Urzeit hinein, die spätesten berühren einen der Alanenkriege, welche erst 72 und 135 n. Chr. statthatten.

Ob und in welcher Schrift die alten Sagen niedergeschrieben wurden, darüber fehlen Nachrichten. Die Sprache, indogermanischen Ursprungs und dem iranischen Stamme zugehörig, hat sich, trotz des starken Verkehrs mit den benachbarten Persern, Syrern und griechischen Asiaten, sehr selbständig zu reicher Formenfülle entwickelt. Ihre eigene Schrift aber erhielten die Armenier erst im 5. Jahrhundert n. Chr. durch den hl. Mesrop, der dabei nach armenischen Angaben ein älteres Alphabet von 22 Buchstaben verwandte, das er von einem Syrer Namens Daniel erhielt, und das er dann mit Hilfe des in griechischer Kalligraphie erfahrenen Einsiedlers Ruphanus vervollständigte. Es schließt sich thatsächlich weder an das persische (Pehlewi), noch an das syrische Alphabet an, sondern an das griechische; ebenso das verwandte albanesische, d. h. iberische oder georgische (nicht dasjenige der Albanier in Epirus), das ebenfalls Mesrop erfunden haben soll[1].

Das Christenthum drang schon während des 1. Jahrhunderts in Westarmenien ein, wurde aber gewaltsam unterdrückt, als es eben im Begriffe stand, sich weiter ostwärts zu verbreiten[2]. Mit um so wunderbarerer

---

[1] H. Hübschmann, Ueber Aussprache und Umschreibung des Alt-Armenischen. Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXX, 53—73. — V. Gardthausen, Ueber den griechischen Ursprung der armenischen Schrift. Ebd. XXX, 74 bis 80. — N. Karamianz, Einundzwanzig Buchstaben eines verlorenen Alphabets. Ebd. XL, 315—319.

[2] Der erste Hauptsitz des Christenthums wurde Aschtischat in Taron (im Südwesten), das bis dahin der Hauptsitz des Heidenthums gewesen; erst später zog der

Digitized by Google

Schnelligkeit vollzog sich die Bekehrung, als es im Anfang des 4. Jahrhunderts dem hl. Gregor dem Erleuchter (Grigor Lusaworitsch) gelang, den König Terdat für das Evangelium zu gewinnen. Gregor selbst, ein Sprößling des arsakidisch-parthischen Königshauses, in Cäsarea getauft und später zum Bischof geweiht, nach seinem mühevollen und reichgesegneten Apostolat um das Jahr 332 gestorben, wird von den Armeniern nicht nur als ihr erster Glaubensbote und Patriarch verehrt, sondern auch als der erste ihrer christlichen Schriftsteller betrachtet; doch ist es unsicher, ob die ihm zugeschriebenen 23 Homilien wirklich von ihm herrühren. Jener „Agathangelos" aber, der seine Biographie sowie das Martyrium Gregors und der hl. Jungfrau Rhipsime auf Befehl des Königs Terdat geschrieben haben will, gehört erst dem folgenden Jahrhundert an und hat geschichtlich zuverlässige Thatsachen mit offenbar legendenhaften Ausschmückungen verwoben [1]. Als Gründer der christlichen Literatur Armeniens ist erst der bereits erwähnte Mesrop zu betrachten (auch Maschtotz oder Maschthotz), der Sohn des Wardan, der erst im Dienste des Patriarchen Nerses, darauf in jenem des Königs Weramschapuh stand, dann aber (um 395) zeitweilig als Einsiedler lebte und in der Landschaft Golthn und dem benachbarten Grenzgebiet das Evangelium verkündigte. Nachdem er (um 406) das armenische Alphabet festgesetzt, trat er mit dem damaligen Patriarchen oder Katholikos Isaak (Sahak, später der Große genannt) in Verbindung, um eine christliche Literatur ins Leben zu rufen. Das erste, was in Angriff genommen wurde, war natürlich eine Uebersetzung der Bibel, und zwar zuerst nach dem syrischen Text der Peschittho.

Schüler Mesrops wurden dann nach Alexandrien gesandt, andere nach Edessa, Athen und Konstantinopel. Etwa um 410 gelangte die erste Bibelübersetzung zur Vollendung, sie wurde dann nach der Septuaginta und nach dem griechischen Text des Neuen Testamentes verbessert und um 432 endgiltig abgeschlossen. Hand in Hand damit ging auch die Feststellung der armenischen Liturgie. Diese fast gleichzeitige Gestaltung der Sprache, der Literatur und der Liturgie war nicht nur für das religiöse Leben Armeniens von weittragendster Bedeutung, sondern auch eine nationale That im schönsten

---

Katholikos nach der alten Königsstadt Walarschapat, dem heutigen Etschmiadzin („Der Eingeborne stieg hernieder"). H. Gelzer, Die Anfänge der Armenischen Kirche. Berichte der kgl. sächsischen Gesellsch. der Wissensch. Hist.-phil. Kl. (Leipzig 1895) S. 109—174.

[1] *V. Langlois*, Collection I (Paris 1867), 97 s. — v. Gutschmid, Agathangelos. Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXXI, 1—60. — *Thumaian*, Agathangelos et la doctrine de l'Église Arménienne au 5e siècle. Lausanne 1879. — v. Himpel, Artikel „Gregor der Erleuchter" im Kirchen-Lexikon V (2. Aufl.), 1155—1160.

Digitized by Google

Sinne. „Daß sich die Armenier unter allen Stürmen, denen seit dem 5. Jahrhundert Vorderasien, besonders Armenien, ausgesetzt war, als ein selbständiges christliches Volk erhalten haben, ist vorzüglich diesem der eigenthümlichen Sprache des Volkes angepaßten Alphabete, wodurch eine einheimische Literatur und eine selbständige geistige Bildung der Nation möglich gemacht wurde, zuzuschreiben." [1]

Das große Werk der Bibelübersetzung regte alsbald zu weiterer literarischen Thätigkeit an. Der Name „Interpret" ward zum Ehrentitel, und in allen Theilen des Landes erstanden Schulen, an welchen aufstrebende Talente sich am Studium griechischer Literatur zu wirkungsvoller Pflege einer eigenen heranbildeten. An den unmittelbaren Schülern Sahaks und Mesrops loben die armenischen Kritiker, daß sie sowohl bei der Uebersetzung der heiligen Schriften als auch in ihren liturgischen Liedern (auf die Sonntage, auf die Festzeiten von Ostern und Pfingsten) das armenische Idiom in voller Reinheit, frei von griechischem Einfluß, zu erhalten wußten. Die „zweiten Interpreten", meist im Auslande weiter herangeschult, überstrahlten die „ersten" noch durch ihren literarischen Ruhm; ihre Zeit gilt als das eigentliche goldene Zeitalter der armenischen Literatur.

Ein so rascher Aufschwung aus dem Zustande der Barbarei auf die Höhe der damaligen christlichen Bildung wäre unmöglich gewesen, wenn nicht eine ganze Schar hochbegabter Männer fortgefahren hätte, die bereits vorhandenen Bildungsschätze der Griechen nach Armenien zu verpflanzen. Manche dieser Uebersetzungen — die Chronik des Eusebius [2], die Briefe des hl. Ignatius, Bibelerklärungen und Reden des hl. Ephräm [3], Schriften des Aristoteles, Porphyrius, Philo — sind in neuerer Zeit wieder herausgegeben worden; zahlreiche andere liegen noch handschriftlich vor, besonders von griechischen Kirchenvätern; vorhandene Fragmente deuten an, daß auch Homer und die griechischen Tragiker den Armeniern nicht unbekannt geblieben sind, aber viele ihrer Uebersetzungen werden in den Stürmen der Zeit zu Grunde gegangen sein [4]. Doch bei solchen Vorarbeiten blieb man nicht stehen. In

---

[1] C. F. Neumann, Versuch einer Geschichte der armenischen Literatur (Leipzig 1836) S. 35. — Vgl. Welte, Art. „Mesrop" im Kirchenlexikon. 2. Aufl.

[2] Herausgegeben von Angelo Mai und Joh. Zohrab. Mailand 1818.

[3] Nur in dieser armenischen Uebersetzung ist der wichtige Commentar des hl. Ephräm zu Tatians Diatessaron erhalten (Ed. Möfinger 1876) und die Erklärung der paulinischen Briefe (eine Uebersetzung herausgegeben zu Venedig 1893).

[4] Il paraît même, qu'ils traduisirent Homère, car la bibliothèque impériale de Paris possède un vocabulaire pour servir à l'intelligence du texte de l'Iliade. On connaît aussi un fragment malheureusement très court de la tragédie des Péliades d'Euripide, qui est perdue en grec (Moïse de Khorène, Rhétorique [Venise 1843] p. 383 s.). On sait encore que les Arméniens avaient traduit les comédies de Ménandre, notamment les *Ἐπιτρέποντες*, mentionnées dans les

Digitized by Google

Eznik erstand der aufblühenden Kirche ein scharfer, kraftvoller Apologet, der sie gegen die Irrthümer des alten Hellas und Iran, gegen Gnosticismus und abergläubische Astrologie zugleich vertheidigte. Elische schilderte als Augenzeuge in seiner „Geschichte Wardans" ernst und erhaben, aber zugleich mit dramatischer Lebendigkeit, voll glühender Begeisterung für Glauben und Heimat, die gewaltigen Kämpfe, die sein Volk wider die persische Uebermacht in den Jahren 449—451 bestand. Lazarus von Pharp zeichnete in kraftvollen Zügen die Geschichte Armeniens von 338 bis 485, Faustus von Byzanz ungefähr dieselbe Periode (344—392), Koriun das Leben Mesrops und seine Verdienste um Land und Volk. Mandakuni wetteiferte mit den griechischen Homileten in eigenartiger, gedankenvoller Beredsamkeit.

Der gefeiertste Liebling des Volkes wurde indes keiner dieser ältern Klassiker, sondern der bereits erwähnte Schriftsteller, welchen die armenische Ueberlieferung, wenigstens vom 9. Jahrhundert an, als Moses von Khorene (eigentlich Chorèn) bezeichnet, und welcher außer seiner Geschichte Armeniens auch eine allgemeine Geographie und ein Lehrbuch der Rhetorik hinterlassen hat[1]. Seine Geschichte ist in drei Bücher getheilt. Das erste umfaßt die alte Sagengeschichte bis zur Gründung des arsacidischen Königshauses, das zweite die Geschichte dieses Hauses bis zum Tode Gregors des Erleuchters und des Königs Terdat, das dritte endlich die weitern Schicksale Armeniens bis zum Sturze der Arsaciden-Dynastie. Ein viertes Buch, das die Geschichte bis auf Kaiser Zeno weiterführte und noch im Mittelalter bekannt war, ist heute nicht mehr vorhanden.

Der Verfasser selbst bezeichnet sich als einen Schüler der beiden Begründer der armenischen Literatur, Sahaks des Großen und des hl. Mesrop. Diese schickten ihn, wie er erzählt, 431 nach Alexandrien, um sich durch das Studium des Griechischen zum Uebersetzen griechischer Schriften ins Armenische zu befähigen.

Prolégomènes aux Catégories d'Aristote de David le philosophe. *V. Langlois*, Collection des Historiens. Discours préliminaire p. XXV. — Die Stelle des Moses von Khorene über die Peliaden des Euripides übersetzt von Neumann, Versuch S. 51, und von *Langlois*, Collect. I, 397 b. Vgl. dazu Adolf Baumgartner, Ueber das Buch „Die Chrie" (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XL, 459). — Eine Uebersetzung des Pseudo-Kallisthenes, die völlig mit der syrischen übereinstimmt, stammt nach Ansicht der Mechitaristen aus dem 5. Jahrhundert und wird von ihnen dem Moses von Khorene zugeschrieben, sie gehört aber wie Pseudo-Moses selbst wohl unzweifelhaft einer spätern Zeit an. — *Budge*, The History of Alexander the Great (Cambridge 1889) p. LVII. — J. Daschian, Untersuchung über des Pseudo-Kallisthenes Alexanderbiographie (neu-armenisch). Wien 1882.

[1] Ueber die Identität des Verfassers der drei Schriften vgl. Ad. Baumgartner, Ueber das Buch „Die Chrie" (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XL, 457—515).

Digitized by Google

Er besuchte unterwegs Edessa und die heiligen Stätten des Gelobten Landes. Nach Vollendung seiner Studien in der ägyptischen Hauptstadt wollte er nach Griechenland reisen, ward aber durch widrige Winde zur See nach Italien verschlagen und kam so nach Rom. Von da ging er nach Athen und Byzanz. Nach Armenien zurückgekehrt, fand er seine beiden Lehrer nicht mehr am Leben. In seiner Geschichte schildert er sich als bereits alt und krank und doch immer noch mit Uebersetzen beschäftigt.

Spätere armenische Ueberlieferungen melden, er sei ein Neffe Mesrops gewesen, von Kaiser Marcian öffentlich belobt, von dem Katholikos Giut zum Bischof von Bagrawand geweiht worden, habe das Alter von 120 Jahren erreicht und sei im Apostelkloster zu Musch bei Taron begraben[1].

Alle diese Angaben wurden von den Armeniern selbst gläubig aufgenommen und bis herab in die Neuzeit festgehalten, den Schriften des Moses ein geradezu canonisches Ansehen beigemessen[2]. Nach neuern Forschungen hat nun allerdings wahrscheinlich einer der verdienstvollen Interpreten der ältern Zeit den Namen Moses von Khorene getragen; der Verfasser der unter seinem Namen so vielgefeierten Werke aber ist nicht er, sondern ein Rhetor aus viel späterer Zeit (nach v. Gutschmid aus den Jahren 634—642), der sich jenes Namens bediente, um sich größeres Ansehen zu verleihen[3].

Ebensowenig wie Herodot und Livius hat es dieser sprachgewandte Armenier darauf abgesehen, seinem Volk eine actenmäßig, peinlich genaue, kritisch unanfechtbare Historie zu bieten. Wo seine Darstellung aus dem Reich der Sage in das der Geschichte übergeht, wird sie sehr dürftig und stimmt nicht mit den griechischen und römischen Berichten überein; auch wo sie aber im Anschluß an Agathangelos, Lazarus, Faustus und andere Schriftsteller reichhaltiger wird, bleibt sie ungenau und unzuverlässig und zieht, willkürlich dichtend und phantasirend, völlig fremde Thatsachen und Ueberlieferungen in den Rahmen der armenischen Geschichte hinein[4]. Aus der Verherrlichung, die er unter den Adelsgeschlechtern des Landes den Bagratuniden zu theil werden läßt, hat man die Vermuthung abgeleitet, er habe mit seiner Schrift nur die künftige Herrschaft dieses Hauses vorbereiten

---

[1] Zusammengestellt von *Langlois*, Collection des Historiens de l'Arménie II, 47 ss.

[2] *Sukias Somal*, Quadro della Storia letteraria di Armenia p. 24 sg.

[3] A. v. Gutschmid, Artikel Moses of Khoren in der Encyclopaedia Britannica. 9th ed. London 1883. Kleine Schriften III (Leipzig 1892), 332—338.

[4] *A. Carrière*, Moïse de Khoren et les généalogies patriarcales. Paris 1891. — Nouvelles sources de Moïse de Khoren. Vienne 1893. Supplément. Vienne 1894. — La légende d'Abgar dans l'histoire d'Arménie de Moïse de Khoren. Paris 1895.

Digitized by Google

wollen. Hat ſein Werk ſonach auch nicht den Werth einer zuverläſſigen Geſchichtsquelle, als welche es bis herab in die Neuzeit in hohem Anſehen ſtand, ſo dürfte es doch vielleicht unbillig ſein, den Verfaſſer nunmehr als einen verwegenen Geſchichtsfälſcher, Betrüger und Schwindler zu brandmarken. Ganz ſcheint die Annahme denn doch nicht unmöglich, der hochgebildete Mann, poetiſch veranlagt, ein glänzender Rhetor und glühender Freund ſeiner Heimat, habe als Held ſeines Werkes Armenien ſelbſt im Auge gehabt und Sage, Legende und Geſchichte mehr mit der Begeiſterung eines Dichters als mit der froſtigen Ueberlegung eines Annaliſten betrachtet. In Inhalt und Stimmung erſetzte ſein Werk einigermaßen ein großes Nationalepos, in welchem der Geiſt der Vorzeit kühn und heldenhaft, ſchön und begeiſternd ſich ſpiegelt. Darſtellung und Sprache haben auf das Volk der Armenier einen unwiderſtehlichen Zauber ausgeübt. Es hat ſich und ſeinen Geiſt in dem Buche wiedergefunden und den Moſes von Khorene darum geliebt und gefeiert wie keinen zweiten.

Von hinreißendem poetiſchen Schwung iſt die Klage, womit Moſes von Khorene, nachdem er den Sturz der Arſaciden geſchildert, ſein Werk beſchließt.

„Ich traure um dich, Land Armenien; ich traure um dich, Land, das du alle Länder des Nordens übertriffſt! Denn geraubt ſind ſie dir, dein König und dein Hoherprieſter, der Berather und der Lehrer der Weisheit! Der Friede iſt geſtört, die Unordnung hat Wurzel geſchlagen, der wahre Glaube iſt erſchüttert, die Ketzerei hat durch Unwiſſenheit Halt gewonnen.

„Ich traure um dich, Kirche Armeniens! Der herrliche Glanz deines Heiligthums hat ſich umdunkelt; denn du biſt deines trefflichen Hirten und ſeiner Genoſſen beraubt. Ich ſehe deine geiſtliche Herde nicht mehr weiden auf den grünen Wieſen am Strome des Friedens; ich ſehe deine Herde nicht mehr verſammelt in der Hürde und gegen die Wölfe geſchirmt, ſondern ſie iſt zerſtreut in Wüſten und Abgründen.

„O Elend! O jammervoller Zuſtand! Wie ſoll ich meinen Schmerz ertragen? wie meinen Geiſt und meine Zunge beherrſchen und einige Worte finden für meine Väter, für das Leben und die Sorgen, die ſie mir gewidmet? Denn ſie haben mir das Leben gegeben, ſie haben mich mit ihrer Lehre genährt, ſie haben mich auferzogen ohne andere Lehrer. Und als ſie ſicher auf meine Rückkehr rechneten, um ſich am Reichthum meines Wiſſens und an der glücklichen Entwicklung meiner Anlagen zu freuen, als ich ſelbſt in größter Eile von Byzanz herbeieilte und ſicher hoffte, den Brautreigen zu führen, hochzeitliche Lieder zu ſingen, da ſiehe! anſtatt all dieſes Jubels ſtehe ich am Grabe, ſeufzend, trauernd und weinend. Ich kam nicht einmal mehr früh genug, um ſie zu ſehen, ihnen die Augen zu ſchließen, ihre letzten Worte zu vernehmen und ihren Segen zu empfangen. . .

„Die Lehrer ſind unwiſſend und anmaßend; ſie treiben Schacher mit der Ehre, ſie ſind nicht von Gott berufen, nicht vom Geiſt getrieben, ſondern um Geld erwählt, geizig, neidiſch, die Sanftmuth verachtend, an der Gott ſein Wohlgefallen hat; ſie werden Wölfe, die ihre eigene Herde zerreißen. Die Mönche ſind ſcheinheilig, ſtolz und eitel, geben auf Ehren mehr als auf Gott. Die Geiſtlichen ſind hochfahrend, abſprecheriſch, leere Schwätzer, Faulenzer, Feinde der Wiſſenſchaft und des Unterrichts der Gelehrten; Geldgeſchäfte und Poſſen gelten ihnen mehr. Die Schüler kümmern

Digitized by Google

ſich nicht darum, etwas zu lernen, wollen lehren, bevor ſie etwas gelernt haben, und ſpielen ſich als Gottesgelehrte auf. Das Volk iſt ſtolz, frech, übermüthig, träge, boshaft, miſſethäteriſch und flieht die Geiſtlichkeit. Die Krieger ſind roh, prahleriſch, der Waffen überdrüſſig, faul, ſittenlos, unmäßig, plünderungsſüchtig, wetteifernd mit den Straßenräubern. Die Fürſten ſind abtrünnig, Genoſſen der Diebe, geizig, gierig, Räuber und Verwüſter, ſittenlos, Sklavenſeelen. Die Richter ſind parteiiſch, falſch, trügeriſch, gierig nach Geſchenken, ungerecht, feig im Urtheil und lüſtern nach Zank. Kurz, jedes Gefühl der Liebe und der Scham iſt aus unſerer Mitte gewichen.

„Was wird die Strafe für dies alles ſein, als daß Gott uns im Stiche läßt und die Natur der Elemente ſich verändert? Der Frühling wird trocken ſein, der Sommer regneriſch, der Herbſt eiſig kalt, der Winter ſtreng, ſtürmiſch und lang. Die Winde werden bald zum Schneeſturm anwachſen, bald tödtlich glühende Hitze bringen; die Wolken werden gluthſchwer ſich aufthürmen und dichten Hagel entſenden; der Regen wird zur Unzeit kommen und keinen Nutzen ſchaffen; die Luft wird in Eis und Reif ſtarren; die Waſſer werden fruchtlos anſchwellen und die Hitze unerträglich werden. Die Erde wird keine Früchte mehr tragen und die Thiere ſich nicht mehr vermehren. Es wird Erdſtöße und Erdbeben geben, und um alle Uebel voll zu machen, wird Aufruhr herrſchen überall, wie es geſchrieben ſteht: ‚Und den Gottloſen ſoll kein Friede ſein!‘ (Iſ. 57, 21.)

„Die Könige werden grauſame, fluchwürdige Tyrannen ſein, ſie werden maßloſe, erdrückende Laſten auferlegen und unerträgliche Befehle erlaſſen; die Vorgeſetzten werden ohne Sorge um das Recht und jedes Mitleids bar ſein. Die Freunde werden ſich verrathen ſehen, die Feinde triumphiren. Der Glaube wird um den Preis dieſes nichtigen Lebens verkauft werden. Zahlloſe Räuber werden von allen Seiten herbeiſtrömen. Die Häuſer werden zerſtört werden, das Eigenthum geſtohlen. Ketten werden den Mächtigen zu theil, der Kerker den Edeln, das Exil den Freien, das Elend der großen Maſſe. Die Städte werden erobert werden, die Feſtungen geſchleift, die Flecken ausgeraubt, die Häuſer verbrannt. Endlich wird lange Hungersnoth hereinbrechen, Seuchen und der Tod in jeglicher Geſtalt. Der Gottesdienſt wird daniederliegen und die Hölle ſich vor unſern Füßen öffnen.

„Chriſtus, unſer Gott, möge uns vor all dieſem Unheil bewahren und diejenigen ſchirmen, die ihn in der Wahrheit anbeten! Preis ſei ihm dargebracht von uns allen, ſeinen Creaturen! Amen.“ [1]

Mehr als einmal hat ſich dieſes furchtbare Zukunftsbild an den Armeniern erfüllt. Sie haben es nicht für eine bloße rhetoriſche Stilübung gehalten, wenn ſich auch der ſchulgemäße Rhetor dabei nicht verläugnet. Die gelehrte Schulung hat in Moſes das wahre, tiefe Gefühl ebenſowenig verdrängt, als ſein ſchwunghaft lyriſcher Ausdruck die ſonſt mehr epiſche, hiſtoriſche Richtung.

Dieſer Zug zum Epiſchen iſt für die Armenier charakteriſtiſch. Doch ſie genoſſen nicht jene behagliche Ruhe, in welcher die Künſte, beſonders die Poeſie, ſich hätten freudig entwickeln können. Es traten keine eigentlichen Epiker unter ihnen auf; dagegen führten viele begabte Männer die Chronik der Leiden und Kämpfe weiter, welche das Volk zu beſtehen hatte, als erſt die

[1] 3. Buch, Kap. 68. Nach *Langlois*, Collect. II, 173 ss.

Uebermacht der Saſſaniden, dann jene der Araber, Tataren und Mongolen ſeine Selbſtändigkeit zertrat. Das Andenken an die glorreiche Vergangenheit gab ihm Muth, auszuharren in dieſen Zeiten des Schmerzes und der Trauer; es hielt die in der weiten Diaſpora Zerſtreuten mit dem Heimatlande am Ararat zuſammen. Wie kaum bei einem andern Volke iſt die Geſchichte in den Vordergrund der Literatur getreten. Die meiſten und vorzüglichſten Schriftſteller auch der Folgezeit ſind Hiſtoriker.

Zenob Glak und Johannes der Mamikonier, Geſchichte von Taron. — Sebèos, Geſchichte Armeniens (beſonders der Kriege mit Heraklius und den Arabern, 590—660). — Ghevond (Leontius), Geſchichte der arabiſchen Eroberungen in Armenien (von 661—788). — Johannes VI. Katholikos, Allgemeine Geſchichte von der Sündfluth bis 925. — Thomas Artsruni, Geſchichte der Fürſten der Artsrunier (zugleich allgemeine Geſchichte) bis 936, ſpäter bis 1226 fortgeſetzt. — Mesrop der Prieſter, Geſchichte Nerſes' des Großen, und Geſchichte der Armenier und Georgier. — Moſes Kalankatuenſis, Geſchichte der Albanier (im Kaukaſus). — Stephan Aſolik, Chronik bis 1004. — Ariſtakos von Laſtiwert, Geſchichte von 989—1071. — Matthèos der Prieſter, Leben des Johannes Chryſoſtomus. — Matthèos von Urrha, Geſchichte von 952—1136, fortgeſetzt von Gregor dem Prieſter bis 1162. — Michael der Syrer, Weltchronik bis 1198, fortgeſetzt bis 1250 (Ueberſetzung aus dem Syriſchen). — Wardan der Große von Bardſerberd, Weltchronik bis zum Jahre 1267. — Kirakos von Gandzak, Geſchichte von 300—1267. — Malakhia der Mönch, Die Züge der Tataren von 1228—1272. — Wahram, genannt Rabuni, Geſchichte der Rubeniden (in Verſen), bis 1280 reichend. — Stephanus Siunenſis, der Orbelier, Geſchichte der Provinz Siunikh. — Sembat, Geſchichte der Zeit von 952 bis 1244. — Thomas von Metſoph, Geſchichte Timurs. — Arakhel von Tabris, Allgemeine Geſchichte von 1602—1662 [1].

Dieſe Geſchichtswerke aber, wenn auch ſehr verſchieden an wiſſenſchaftlicher und formeller Bedeutung, reihen ſich nicht nur zu einem lebensvollen Geſamtbild der armeniſchen Nation, ſondern ſie enthalten auch für viele Perioden, wie z. B. jene der Saſſaniden, Nachrichten von höchſtem Werth und vereinigen ſich zu einer wahrhaft „goldenen Kette", welche die Geſchichte des Morgenlandes mit jener des Abendlandes verbindet [2].

---

[1] Von nicht geringem Intereſſe für die ältere Kirchengeſchichte ſind die armeniſchen Martyreracten, herausgegeben von *F. C. Conybeare*, The Apology and Acts of Apollonius and other Monuments of early Christianity. London 1894. (Enthält die Martyreracten der hll. Phokas von Sinope, Polyeukt, Eugenia, Codratus, Theodor von Heraklea, Theleläus, Hitzibouzi, Kalliſtratus, Demetrius.)

[2] Depuis le commencement du IVe siècle] jusqu'à nos jours ces monuments se continuent par une succession non interrompue, véritable *chaine d'or* qui rattache le monde ancien à celui de nos jours. *A. de Wickering*, Une Bibliothèque historique Arménienne. Revue des Deux Mondes XVI (1858), 491 ss. Cf. *F. Nève*, L'Arménie chrétienne et sa littérature (Louvain 1886) p. 287—382. Derſelbe beruft ſich auf das Zeugniß des ſehr zuverläſſigen Forſchers

Digitized by Google

Die Schicksale Armeniens selbst stellen eine andere Kette, eine Kette von Leiden dar, wie sie in diesem Umfange nur über wenige Völker hereingebrochen sind, und es wohl erklärlich machen, daß viele Zweige der Literatur kaum oder nur sehr kümmerlich gepflegt werden konnten. Schon nach den Einbrüchen der Seldschuken, welche in Erzerum allein 100 000 Einwohner niedermachten, begannen jene Massenauswanderungen, welche die Armenier über die ganze Welt verstreuten. Sie erneuerten sich nach dem Einfall der Mongolen und in noch größerem Maßstab, als gegen Ende des 16. Jahrhunderts erst die Perser, dann die Türken das schon nahezu erschöpfte Land völlig verwüsteten. Die russischen Eroberungen seit 1828 bedeuteten eine Erlösung oder doch wenigstens eine überaus günstige Wendung für das Volk, dessen Los sich in vielen Stücken ähnlich jenem der Juden gestaltet hatte.

Was dieses Los noch wesentlich verschlimmerte, war die seit 491 (auf der Synode von Walarschapat) angebahnte, im Laufe des 6. und 7. Jahrhunderts endgiltig vollzogene Trennung von der allgemeinen christlichen Weltkirche. Damit schloß sich nicht bloß die kirchliche Wissenschaft, sondern auch das allgemeine Geistesleben von dem segensvollen Einfluß des Abendlandes ab und erstarrte zusehends in dem engen und engherzigen Kreise einer kleinen Nationalkirche. Für die Gesamtwelt haben deshalb die Canones, Decrete, Liturgien, die Theologie, Kanzelberedsamkeit und Hymnik der schismatischen Armenier nur ein sehr untergeordnetes Interesse, während die kleine Schar der wieder mit der Kirche Vereinigten erst nach langen Drangsalen im stande war, eine selbständige Literatur ins Leben zu rufen.

Hohen Ansehens genießt indes sowohl bei den unirten als den nichtunirten Armeniern das alte liturgische Hymnenbuch, das wie auch die einzelnen Hymnen Scharakan genannt wird[1]. Vom 5. Jahrhundert an haben die

---

R. Patkanian, zufolge welchem die Armenier durchweg viel wahrhaftiger sind als die meisten Geschichtschreiber des Orients: L'élément fabuleux n'a point d'accès chez eux, à l'exception des miracles opérés par la foi ou les saints. Quelque vif que soit leur attachement à leur patrie, à leur nationalité, à leurs usages, les écrivains arméniens n'hésitent pas à accuser leurs nationaux, et à rendre justice aux étrangers, quand ceux-ci, dans leur opinion, le méritent; ils ne taisent pas les malheurs ni les défauts de leurs compatriotes, et, en même temps, ils n'amoindrissent pas la gloire d'autrui, pourvu toutefois que les sources auxquelles ils ont puisé n'aient pas été alterées avant eux. *R. Patkanian*, Essai sur la dynastie des Sassanides, trad. du Russe par Evar. Prudhomme. Paris 1866. (Extrait du Journ. Asiat. p. 6. 7.) Mit Rücksicht auf die einzelnen armenischen Geschichtschreiber dürfte die fortgesetzte Arbeit der modernen Kritik dieses günstige Gesamturtheil indes doch etwas modificiren.

[1] Herausgegeben mit Commentar (armenisch) von P. Gabriel Avedikhian. Venedig, S. Lazzaro, 1814. — Lateinische Uebersetzung der Marien-Hymnen: Laudes et hymni ad SS. Mariae Virginis honorem ex Armenorum Breviario excerpta. Venetiis 1857. — Russische Uebersetzung des Scharakan von

Digitized by Google

angesehensten Patriarchen und Schriftsteller daran gearbeitet, schon Sahak (Isaak) der Große, Mesrop, Moses von Khorene, später Nerses von Klaj, genannt Schnorhali, Nerses von Lampron und Wardan der Große. Seinen Abschluß erhielt es erst im 14. Jahrhundert. Es bezeugt die innige geistige Verwandtschaft, in welcher das religiöse Leben der Armenier trotz der Trennung noch immer mit der Mutterkirche stand. In den Hymnen auf die heiligen Apostel Petrus und Paulus findet, durch eine glückliche Inconsequenz, sogar der Glaube an den Primat seinen poetischen Ausdruck[1].

„Herr, der du über die andern Apostel deiner Wahl den seligen Petrus zum Fürsten des Glaubens, zum Fundament der Kirche ernannt hast;

„Du, der du durch erhabene Berufung das Gefäß der Auserwählung zum Apostolat berufen hast, um die Heiden durch die Kenntniß des unaussprechlichen Geheimnisses der Menschwerdung zu den Segnungen des Heiles zu berufen;

„Du, der du deine Kirche durch diese zwei Erwählten, die Erleuchter der Welt, gefestigt hast: um ihrer Fürbitte willen, o Christus, erbarme dich unser!"

Prosodie oder Metrum im engern Sinne besitzen diese Hymnen nicht. Sie bestehen nur aus freiern rhythmischen Gliedern, die sich zu einer Art Strophe vereinigen. Die Dreitheilung wiegt dabei vor, wie auch in der Strophenzahl der einzelnen Theile eines längern Hymnus. Die Form ist augenscheinlich den biblischen Psalmen und Cantica nachgebildet, welche, ins Armenische übersetzt, zuerst beim Gottesdienste gesungen wurden. Musikzeichen für die Melodie finden sich schon in alten Handschriften, es sind ihrer 24. Das tägliche Officium zählt acht verschiedene Psalmentöne[2].

Für jedes Festofficium enthält der Scharakan gewöhnlich acht kleinere Hymnen, welche für die acht Tagzeiten des Breviers bestimmt sind. Unmittelbar nacheinander gestellt, mögen diese Hymnen wegen mannigfacher Wiederholung derselben Gedanken eintönig oder gar tautologisch erscheinen; aber auf die verschiedenen Tageszeiten vertheilt, bilden sie gewöhnlich ein nicht nur sehr weihevolles, sondern auch künstlerisches Ganze. Ueber ihre Beziehung zur biblischen Poesie macht ein Orientalist des vorigen Jahrhunderts folgende beachtenswerthe Bemerkung: „Man muß den Ausdruck Poesie hier in demselben Sinne nehmen, in welchem ihn die wahren Kenner

---

J. B. Emin. Moskau 1879. — Eingehende Abhandlung über die armenische Hymnik mit vielen Proben bei *F. Nève*, L'Arménie chrétienne et sa littérature (Louvain 1886) p. 46—247.

[1] Die officiellen Kirchenbücher der Armenier enthalten manche Zeugnisse für den Primat. Zusammengestellt sind sie von dem Theatiner *Clem. Galanus*, Conciliationis ecclesiae Armenae cum Romana ex ipsis Armenorum Patrum et Doctorum testimoniis. Pars II (Romae 1661), p. 227 sq. Vgl. Bickell im „Katholik" 1871 I, 573; *Martin*, Revue des questions hist. XIII, 30—32.

[2] Nähere Angaben nebst vier Musikbeilagen bei Petermann, Ueber die Musik der Armenier (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. V, 365—372).

nehmen, wenn es ſich um die Pſalmen und Geſänge der Hebräer handelt; der heilige Sänger überläßt ſich da, frei von der Sklaverei des Versmaßes, der Eingebung des göttlichen Geiſtes. Gerade hieraus entſprießen die Schönheiten unſerer heiligen Bücher: erhabene Ideen, edle, lebhafte und zündende Ausdrücke, geſchmackvolle Umſtellungen, eine glückliche Freiheit in der Reihenfolge der Worte, kunſtvolle Reticenzen, kühne Metaphern, geiſtreiche Anſpielungen, anmuthige und natürliche, aber treffende Gegenſätze, ein gedrängter, lebensvoller Stil — kurz, was nur eine wahrhaft göttliche Beredſamkeit im ſelben Augenblick eingibt und hervorbringt an erhabenen, rührenden Bildern, ſo geeignet, den Geiſt zu feſſeln, die Herzen anzuziehen, zu ergreifen, mit dem mächtigſten Zauber hinzureißen. . . Das war annähernd der Charakter der heiligen Poeſie der Armenier im 5. und 6. Jahrhundert. Die gelehrten Männer dieſer Nation, in der Schule von Athen erzogen, waren zweifellos nicht unbekannt mit der Kunſt und Anmuth der griechiſchen Poeſie. Allein da ſie in den von Gott inſpirirten Büchern vollendete Muſter einer ganz göttlichen Poeſie vor ſich hatten, hielten ſie es nicht für zweckdienlich, ſich den Zauber der profanen Poeſie zu erborgen, um die unausſprechlichen Geheimniſſe der Gottheit ſowie die ſtaunenswerthen Wunder zu beſingen, welche ſie in den Heiligen wirkt. Um ihren Geſängen Werth zu verleihen, erachteten ſie es nicht für nöthig, ſich zu Sklaven eines Versmaßes zu machen, welches oft nur dazu dient, um unter dem Schleier eines harmoniſchen Wortfalles die Schwäche eines Dichters zu bergen, deſſen ungleicher Flug ſich nicht immer zum Erhabenen zu erſchwingen vermag.“ [1]

---

[1] On doit prendre ici le terme de poésie dans le même sens que les vrais connaisseurs le prennent quand il s'agit des Psaumes et des cantiques des Hébreux; c'est là que le poète sacré libre de l'esclavage de la mesure se livre à l'esprit divin qui l'inspire. De là naissent les charmes de nos Livres saints: idées élevées, expressions nobles, vives et pleines de feu, transpositions élégantes, heureux désordre dans l'arrangement des termes, réticences placées avec art, métaphores hardies, allusions ingénieuses, antithèses gracieuses et naturelles, mais frappantes, style concis et animé: en un mot tout ce qu'une éloquence vraiment divine inspire et enfante au même instant d'images sublimes, touchantes, si capables d'attacher l'esprit, d'attirer, d'attendrir, d'enlever les coeurs par les attraits les plus puissants. . . Tel fut à proportion le caractère de la poésie sacrée des Arméniens dans le cinquième et sixième siècles. Les savants hommes de cette nation, élevés dans l'école d'Athènes, n'ignoraient pas sans doute l'art et les grâces de la poésie grecque. Mais pendant qu'ils avaient dans les livres inspirés de Dieu des modèles achevés d'une poésie toute divine, ils ne jugèrent pas à propos d'emprunter les charmes de la poésie profane pour chanter les mystères ineffables de la divinité, aussi bien que les prodiges admirables qu'elle opère dans les saints. Ils ne crurent pas qu'il fût nécessaire, pour donner du mérite à leurs cantiques, de se rendre esclaves d'une mesure qui n'est souvent employée qu'à couvrir, sous le voile d'une cadence harmonieuse,

Was den Scharakan noch in anderer Weiſe intereſſant macht, iſt der Umſtand, daß die berühmteſten Patriarchen, Biſchöfe und Vartabeds[1] (Doctoren) der ältern Zeit daran betheiligt ſind:

Der Katholikos Iſaak I. der Große (390—440); Mesrop (468); der Katholikos Johann I. der Mantagunier (485); Moſes von Khorene (493); Ananias von Chirag (553); der Katholikos Komidas (629); der Katholikos Iſaak III. (681); der Katholikos Johann IV. Odznetzi, auch „der Philoſoph" genannt (718); Stephanus, Erzbiſchof von Siunien (772); Gregorios Magiſtros (1058); der Katholikos Nerſes IV. von Klaj, genannt Schnorhali (1116); Nerſes von Lampron, Erzbiſchof von Tarſus (1200); der Katholikos Gregorios IV., genannt „der Junge"; der Hiſtoriker Wardan der Große (1248); der Vartabed Jakob von Klaj (1300); der Vartabed Johann Bluz (1300).

Der Hauptſchriftſteller des 12. Jahrhunderts iſt Nerſes IV., von 1166 bis 1173 Katholikos von Armenien, nach ſeinem Aufenthalt in dem faſt uneinnehmbaren Römerſchloß (Rum-Klaj) Klajetzi genannt, wegen der Schönheit der Sprache auch Schnorhali, d. h. der „Anmuthige". Die Hauptmaſſe ſeiner Schriften iſt in Proſa abgefaßt: Briefe, Hirtenbriefe, Homilien, theologiſche und aſcetiſche Abhandlungen[2]. Berühmt ſind ſeine „Gebete" für die 24 Stunden des Tages und der Nacht, von den Mechitariſten in mehreren polyglotten Ausgaben veröffentlicht, darunter eine in 24 Sprachen[3]. Der Geſchichtſchreiber Kirakos von Gantzak (um 1272) iſt voll der Bewunderung für die neuen Officien, mit welchen Nerſes das Brevier bereicherte, darunter ein ſehr ſchönes für Mariä Himmelfahrt und für St. Peter und Paul. Er ſchloß ſich hier den bereits gegebenen Formen an. Eigenartiger iſt er in ſeinen andern Gedichten, in welchen er, nach dem Vorgang des Gregorios Magiſtros, die Silbenzählung und die Reimkünſte der Araber nachzuahmen ſuchte. Meiſtens wendet er Verſe von 8 Silben an, mitunter von 6 bis 12, ſelten von 14 oder 15 Silben.

Seine Chriſtiade „Jeſus Uorti" oder „Erzählende Elegie nach den heiligen Schriften" (Oghperkhouthiun Vibasanagan 'i darhitz serpotz) umfaßt

---

la faiblesse du poète, dont le vol inégal ne peut pas toujours atteindre jusqu'au sublime. *de Villefroy*, Mémoires (de Trévoux) pour l'histoire des sciences et des beaux-arts. Août 1735, p. 1551 s. Ueberſetzungen der Cantica 1563—1584.

[1] Wird auch „Wardapet" oder „Vardapet" geſchrieben. Die ungleiche Schreibweiſe rührt von der Verſchiedenheit der alten und neuen Ausſprache her; die mediae ſind zu tenues geworden und umgekehrt, p, k, t zu b, g, d; daher findet ſich Wardan und Wartan, Mesrop und Mesrob u. ſ. w.

[2] Herausgegeben von *I. Cappelletti*, Sancti Nersis Claiensis Armenorum Catholici Opera. Venetiis 1833.

[3] Preces S. Niersis Claiensis etc. viginti quatuor linguis editae. Venetiis 1823.

in drei Büchern 3828 achtsilbige Verse, die sämtlich auf die Silbe in reimen. Trotz dieser erdrückenden Monotonie fand diese Dichtung um ihres religiösen Gehaltes, dichterischen Schwunges und mancher Schönheiten willen bei den Armeniern hohe Bewunderung; ebenso ein Lehrgedicht „Ueber den Glauben" (1630 achtsilbige Verse), eine Elegie über „Das heilige Kreuz" (600 Verse) und eine Anzahl kleiner „Maximen" (Khradkh), „Lieder" (Daghkh) und „Parabeln" (Arhagkh). Eine Reimchronik von 1600 achtsilbigen Versen, die sämtlich in eal oder ial endigen, erzählt (wie der Titel sagt) „in homerischer Weise die Geschichte des Stammes Haïkh und des Königsgeschlechtes der Arsaciden".

Von nicht geringem geschichtlichen Interesse ist sein Klagelied über die Einnahme Edessas durch den Emir Emad-eddin Zenki im Jahre 1144, oder wie der volle Titel lautet: „Wort der Klage, auf homerische Weise gedichtet, über die Einnahme des großen Edessa im Jahre 593 der armenischen Zeitrechnung am 23. December, in der dritten Stunde eines Sonntags."[1] Es zählt 2090 achtsilbige Verse, in acht Bücher getheilt. In Form einer Prosopopöie läßt Nerses die Stadt Edessa ihre Leiden schildern und erst die Städte Jerusalem, Rom, Konstantinopel, Antiochia, dann das benachbarte Armenien um Hilfe anrufen. Nach Rom ertönt der Ruf:

„Rom, o Mutter du der Städte,
Hehre und verehrungswürd'ge,
Thron des großen Apostelfürsten,
Du unwandelbare Kirche,
Auf Kephas, den Fels, gegründet,
Die, der Hölle unbezwinglich,
Lösen kann des Himmels Siegel!
Uepp'ger Weinberg, weitverzweigter,
Tiefgewurzelt, Pauli Pflanzung,
Und bethaut mit seinem Blute,
Blühend wie ein zweites Eden . . .
Horch von fern auf meine Stimme
Und nimm theil an meinem Seufzen!"

Dieser Klageruf ist nicht ungehört verhallt. Kein Geringerer als der hl. Bernhard hat ihn aufgenommen und die Völker Europas zum zweiten Kreuzzuge geschart.

Nachdem sich Edessa an die Patriarchalstädte Jerusalem, Rom, Konstantinopel und Antiochien (Buch 1), dann an das benachbarte Groß-Armenien (2) gewandt, seufzt es über sich selbst und hüllt sich ins Gewand der Trauer (3), ergeht sich in Klagen über die Gewaltthaten der Barbaren, in deren Hände

[1] Uebersetzt von *Joh. Zohrab*, Élégie sur la prise d'Édesse par les Musulmans. Paris 1828.

Digitized by Google

es zur Strafe seiner Sünden gefallen (4), beschreibt das unerbittliche Vordringen des Feindes bis zum Sturm (5), schildert den Fall der Citadelle und das Hinmorden der Besatzung (6), ruft Gottes Rache auf die unmenschliche Grausamkeit der Sieger herab (7) und verkündet endlich den Ueberlebenden die Rückkehr der Franken, welche siegreich bis ins Herz von Khoraſſan vordringen werden (8)[1].

Mag auch die kühne, poetische Personification zu weit ausgesponnen sein, so entbehrt doch die Dichtung nicht ihres poetischen Reizes, wenn man sich in die damalige Zeitlage hineinversetzt und der orientalischen Neigung zu breiter, oratorischer Ausführung Rechnung trägt. Langlois nennt den beredten Patriarchen einen „armenischen Fénelon“[2].

Auch an einem „Lafontaine“ sollte es den Armeniern nicht fehlen. Wardan der Große, der außer seiner eigenen Sprache Griechisch, Hebräisch, Persisch und Tatarisch konnte, hinterließ neben seiner bis 1267 reichenden Weltchronik auch ein Fabelbuch, das von den Armeniern sehr geschätzt wird. Es besitzt manche eigenartige Züge. Der Ton ist da und dort streng ascetisch, doch vorwiegend gemüthlich altväterlich, Erzählung wie Anwendung nicht eben scharf und spitz, aber kurz und treffend[3]. Es sind übrigens noch andere Fabelsammlungen vorhanden, darunter eine von Mechitar Gosch (aus dem 12. Jahrhundert) und das sogen. „Fuchsbuch“[4].

Unter den furchtbaren Schicksalsschlägen, welche vom 14. Jahrhundert an Land und Volk trafen, sank die armenische Literatur beständig; im 16. Jahrhundert schien ihr völliger Verfall besiegelt zu sein. Allein die treue Anhänglichkeit der Emigranten bewahrte sie vor dem Aussterben. Schon 1565 wurde eine armenische Druckerei in Venedig gegründet, 1584 eine solche in Rom. Neue Druckereien erstanden im Laufe des folgenden Jahrhunderts zu Lemberg (1616), Mailand (1624), Paris (1633), Julgha oder Tschonghù, einer Vorstadt von Ispahan (1640), Livorno (1640), Amsterdam (1660), Marseille (1673), Konstantinopel (1677), Leipzig (1680), Padua (1690). Die berühmteste dieser Druckereien war die hol-

---

[1] Michaud, der sich die Elegie von dem Armenier Schahan Cirbied übersetzen ließ (Bibliothèque des Croisades. IIIe Partie. Chroniques grecques et arméniennes [Paris 1829] p. 499—504), meint: L'idée de faire parler la ville d'Édesse a sans doute quelque chose de poétique, mais cette fiction se prolonge trop longtemps, et la monotonie qu'elle répand sur le poème n'est rachetée ni par l'éclat des images ni par l'originalité du style.

[2] Peu d'auteurs ont plus écrit que Nerses Schnorhali et nul n'a mieux écrit que lui.

[3] Proben daraus bei Ad. Wolff, Klassiker IV^II, 498—502.

[4] Herausgegeben von Oskan (Amsterdam 1668) und von dem Vardapet Jeremias (Etschmiadzin 1698). Vgl. Ad. Baumgartner a. a. O. (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XL, 462. 463 Anm.).

Digitized by Google

ländische zu Amsterdam. Im Laufe des 17. Jahrhunderts konnte wieder eine Schule in Etschmiadzin eröffnet werden, 1655 eine solche in Lemberg[1].

Ungleich wichtiger aber ward für Armenien die Errichtung des Collegiums der Propaganda in Rom (1623) und die Wiederaufnahme früherer Unionsversuche durch die Päpste Urban VIII., Alexander VII. und Innocenz XI. Mehrere Patriarchen kamen diesen Bemühungen bereitwillig entgegen, und zeitweilig wirkte sogar ein italienischer Dominikaner, Paul Firomalli, an der Klosterschule zu Etschmiadzin. Wurde auch der Erfolg durch die Treibereien der sogen. nationalen Geistlichen und Laien stark durchkreuzt, so trat Armenien dadurch doch wieder aus seiner jahrhundertelangen Isolirung heraus und in lebensvollen Contact mit dem katholischen Abendlande. Unter dem Einfluß der französischen Jesuitenmissionen trat der junge Mechitar von Sebaste zur Kirche zurück und gründete jene segensvolle Congregation, welche die altarmenische Literatur durch treffliche Neudrucke vom Grabe auferweckte, auf ihrer Grundlage eine zugleich echt nationale und echt kirchliche Bildung anbahnte und eine dieser Bildung entsprechende Literatur ins Leben rief[2].

Die öde, früher nur von Aussätzigen bewohnte Insel San Lazzaro zu Venedig, wo Mechitar im Jahre 1717 den ersten Sitz seiner Congregation errichtete, ist die Wiege und der Ausgangspunkt der neuern armenischen Literatur. Hier war es, wo der von Weltschmerz umhergepeitschte Lord Byron den wohlthuenden Hauch eines religiösen Gottesfriedens verkostete, als das Werk dieser Wiedererweckung seinen ersten blühenden Aufschwung nahm. Seit Gründung der Druckerei von San Lazzaro 1788 sind von den Schätzen der ältern armenischen Literatur allein 800 Werke in armenischer Sprache, 200 in verschiedenen neuern Sprachen neu gedruckt worden; über die zahlreichen neuern Werke steht uns noch keine Statistik zu Gebote. Aus der Buchdruckerei der Mechitaristen, die 1776—1810 in Triest bestand, 1811 nach Wien übersiedelte, sind 500 armenische und türkische Werke (letztere in armenischem Druck) hervorgegangen. Ja, die Congregation begnügte sich nicht mehr mit der Förderung des Katholicismus unter den Armeniern, sondern gründete den „Verein zur Verbreitung guter Bücher" in Deutschland und Oesterreich, der als Vereinsgabe über eine Million solcher Bücher in Umlauf setzte.

Daß die Mechitaristen bei der Wiederbelebung der armenischen Literatur in erster Linie den religiösen Bedürfnissen Rechnung trugen, versteht sich von selbst. Im Christenthum wurzelte ja die frühere Bildung des Volkes sowie seine zähe, heldenhafte Widerstandskraft gegen alle seine Bedränger. Doch

---

[1] *Langlois*, Notice etc. p. 64. — Neumann a. a. O. S. 233.

[2] Kalemkiar Congr. Mech., Art. „Mechithar" in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon (2. Aufl.) VIII, 1122. Angabe der einschlägigen Literatur 1136. 1137.

Digitized by Google

sie schränkten sich keineswegs auf diesen Kreis ein. Michael Tschamtschean faßte die Geschichte Armeniens in einem großen Gesamtwerk zusammen. Lucas Indschidschean verfaßte eine Alterthumskunde von bleibendem Werth und eine armenische Geographie, die Ritter für seine Erdkunde die wesentlichsten Dienste leistete. Der Generalabt Stephan Kövér Akontz hinterließ nicht bloß größere theologische, sondern auch geographische Werke. Sein Nachfolger Sukias Somalian hat die erste Skizze einer armenischen Literaturgeschichte entworfen.

Avedikian machte sich als Grammatiker verdient, Tschakschak als Lexikograph, Hormuz als Uebersetzer und Dichter, Aiwasowski und Alischan als Historiker und Philolog von großer Erudition, Zohrab als ausgezeichneter Kenner und Textkritiker der ältern Literatur.

P. Leo Alischan, in Erzerum geboren, übersetzte eine Sammlung von Volksliedern ins Englische, die vom 19. Jahrhundert bis ins 13. Jahrhundert zurückreichen, nach Handschriften der Bibliothek von San Lazzaro. Sie enthalten viel Ansprechendes, machen aber nicht gerade den Eindruck großer Mannigfaltigkeit. Seine eigenen Dichtungen füllen fünf Bände und enthalten formgewandte Uebersetzungen aus modernen Sprachen, Bruchstücke aus Byrons „Child Harold" und Schillers „Lied von der Glocke". Schiller war einer seiner Lieblingsdichter. „Aber", ruft er in der Erinnerung an das Schillerjubiläum von 1859 aus, „was sind wir Armenier, Trümmer eines im Interesse der Tagespolitik vergessenen und verschollenen Volkes und Landes, um uns mit diesem ungeheuern Deutschland vergleichen zu können? Indessen, war Armenien nicht auch einmal ein sehr großes Land und verhältnißmäßig stärker bevölkert als Deutschland?"

P. Karezkin endlich lieferte die beste bisher vorhandene Literaturgeschichte, die 1865, in zweiter Auflage 1886 erschien; und noch heute ist zu San Lazzaro der alte Eifer und Fleiß für die Verwerthung und Mehrung des alten heimischen Bildungsschatzes nicht erloschen.

In den letzten Jahrzehnten wurde der literarische Einfluß der Mechitaristen sehr durch weltliche Schriftsteller und eine mehr moderne Richtung zurückgedrängt, die hauptsächlich aus Russisch-Armenien herstammt und ihren Stützpunkt in dem vorwiegenden politischen Einfluß Rußlands hat[1]. So erhielt der pädagogische Schriftsteller Abowian (1806 in Eriwan geboren) seine Erziehung in Dorpat und kehrte dann als Schulinspector in seine Heimat zurück. Der Literaturhistoriker R. Patkanian bildete sich ebenfalls in Dorpat heran und veröffentlichte seine gediegene Bibliographie Armeniens

[1] Abgar Joaniſſiany (Apkar Hovhannisian), Armenische Bibliothek. Leipzig 1886 ff. — *Ed. Dulaurier*, La Société Arménienne au XIXe siècle (Revue des Deux Mondes VI [1854], 209—265).

Digitized by Google

in russischer Sprache. Das erste armenische Theater erstand 1858 in Konstantinopel, ebendaselbst 1862 die erste armenische Oper, während in Tiflis und Transkaukasien überhaupt mehr das Lustspiel blühte. Ein Trauerspiel „Arschag II." von Kovenes Kalva gelangte in mehreren Städten des Orients zur Aufführung. Es ist begeistert patriotisch gehalten, spannend angelegt, obwohl ohne Liebesverwicklung, kraftvoll in Charakteristik und Durchführung[1]. Als Lustspieldichter erfreut sich Gabriel Sundukianz großer Beliebtheit[2]. Neben dem Drama werden jetzt auch Novelle und Roman gepflegt, besonders aber das Zeitungswesen.

Die erste armenische Zeitung erschien 1794 zu Madras, zwölfmal jährlich, unter dem Titel Azdarar; sie ging indes schon 1796 ein, um erst 1846 als Halbmonatsschrift wieder aufzuleben. Calcutta und Bombay hatten schon im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts armenische Blätter, von welchen indes kein Exemplar mehr aufzutreiben ist. Ein besseres Schicksal hatte „Der Patriot", der 1845—1852 zu Calcutta erschien. Hinterindien besaß von 1849—1853 eine politisch-literarisch-religiöse Halbmonatsschrift „Der Bildungsfreund" (The Philomath), der in Singapore herauskam[3].

Auf europäischem Boden begannen die Armenier ihre publicistische Thätigkeit im Jahre 1800 zu Venedig. Neben heute noch erscheinenden Tagesblättern geben die Mechitaristen seit 1843 die Monatsschrift „Basmawèp" („Der Polyhistor") heraus. Auch in Wien versuchten die Mechitaristen eine periodische Literatur zu schaffen. Den ersten Anlauf nahmen sie 1819, „Die Europa" bestand von 1847—1863.

Konstantinopel besitzt ebenfalls armenische Zeitungen. Die bedeutendsten sind die „Masis", gegründet 1852 und täglich erscheinend seit 1879, und „Der Bote", entstanden 1855. Von 1832—1893 wurden in Konstantinopel etwa 20 Zeitungen gegründet, aber wenige fristeten ihr Dasein über fünf Jahre. Außerdem gibt es armenische Zeitungen in Smyrna seit 1839, in Tiflis seit 1846, in Moskau seit 1858, in Paris seit 1855. Und so hat das begabte Volk, dessen Stammsagen zu Ninus und Semiramis hinaufreichen, dessen erste Literaturblüthe sich schon vor der Völkerwanderung entfaltete, sich noch einen Platz im Wettkampf der neuern Journalistik erobert. Von den neuern Klassikern sind die bedeutendsten Werke ins Armenische übersetzt.

---

[1] Proben bei Ad. Wolff, Klassiker IV^{II}, 503—506.

[2] „Die ruinirte Familie." Lustspiel in drei Aufzügen, bei Abgar Joanissiany, Armenische Bibliothek. Leipzig 1886. Band VII.

[3] Gregor W. Kalemkiar, Geschichte des armenischen Journalismus. Wien (Mechitaristen) 1893.

Digitized by Google

Achtes Kapitel.

Die georgiſche Literatur.

Vielfach verknüpft mit den Schickſalen Armeniens ſind jene des angrenzenden kaukaſiſchen Iberiens, des heutigen Georgiens (von den Eingeborenen Sa-kartouĕlo, von den Ruſſen Gruſien genannt), zu welchem außer den eigentlichen Georgiern noch die Mingrelier, die Imerethier und Gurier, die Kobulezier und Adſcharen und noch andere kleinere Völkerſchaften gehören[1]. Die georgiſche Sprache bildet mit dem ihr verwandten Mingreliſchen, Laſiſchen und Suanetiſchen eine eigene, iſolirt ſtehende Familie der ſüdkaukaſiſchen Sprachen[2]. Mit dem Armeniſchen iſt ſie nicht verwandt, wohl aber ſoll Mesrop, der Urheber des armeniſchen Alphabets, den Iberern ihre eigene, der armeniſchen ähnliche Schrift gegeben haben[3].

Das Reich Georgien erſtreckte ſich zur Zeit ſeiner höchſten Blüthe, zwiſchen dem Südabhang des Großen Kaukaſus und dem armeniſchen Hochland, von Trapezunt bis an die Ufer des Kaſpiſchen Meeres und umfaßte dazu noch Erzerum, Kars und andere Theile des nördlichen Armeniens bis an den Ararat. Die großartige Bergwelt, deren Gipfel hoch über die ſtattlichſten Häupter der Alpen emporragen, mit ihren ſtolzen Firnen und

---

[1] *S. C. Malan*, A short History of the Georgian Church, translated from the Russian of P. Joselian. London 1866. — Bakradzé, Geſchichte Georgiens (I. Von den älteſten Zeiten bis Ende des 10. Jahrhunderts). [Georgiſch.] Tiflis 1889. — Kasbek, Sämtliche Werke, 4 Bde. (Beſchreibung des Lebens der Bergbewohner.) [Georgiſch.] Tiflis 1891—1892. — *Brosset*, Éléments de la langue géorgienne. Paris 1837. — *Brosset*, Histoire et littérature de la Géorgie. Avec un Catalogue (raisonné) des livres géorgiens tant imprimés que manuscrits, anciens et modernes (212 articles). St. Pétersbourg 1838. — Liste des travaux de *M. Brosset*, Mélanges Asiatiques tirés du Bulletin de l'Acad. des sciences. IX. St. Pétersbourg 1888. — Alter, Ueber georgianiſche Literatur. Wien 1798. — A. Leiſt, Georgien. Natur, Sitten und Bewohner. Leipzig 1885. — A. Leiſt, Georgiſche Dichter verdeutſcht. Leipzig 1887.

[2] Broſſet (Grammaire géorgienne. Paris 1837) und Bopp (Kaukaſiſche Glieder des indoeuropäiſchen Sprachſtammes. Berlin 1847) rechnen ſie zu den ariſchen Sprachen, Max Müller zu den turaniſchen; Klaproth, F. Müller, Spiegel und Zagarelli (Examen de la littérature relative à la grammaire géorgienne. St. Pétersbourg 1873) weiſen ihr eine iſolirte Stellung an, ebenſo Roſen (Sprache der Lazen. Lemgo 1844. — Ueber das Suaniſche und Abchaſiſche. Berlin 1845). — R. v. Erckert, Die Sprachen des kaukaſiſchen Stammes. Mit einem Vorwort von Dr. Fr. Müller. Wien 1894.

[3] B. Welte, Goriëns Lebensbeſchreibung des hl. Mesrop (Tübingen 1841) S. 28 ff. — N. Karamianz, Einundzwanzig Buchſtaben eines verlorenen Alphabets. (Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländ. Geſellſch. XL, 315—319).

Digitized by Google

Felſen, ihren Schluchten und Waſſerfällen, ihren herrlichen Wäldern und Weidegründen; das romantiſche Gewirr der kleinern Thäler und die fruchtbaren Stromlandſchaften der größern, von deren Mais- und Kornfeldern ſich Maulbeerpflanzungen und köſtliche Weinberge zu den Hügeln und Vorbergen des Kaukaſus emporziehen; das ausgedehnte Gartenland um die durch Felſenzinnen meiſt ſchon natürlich befeſtigten Städte, Klöſter und Burgen; der bunte Reichthum der Pflanzen- und Thierwelt, die Kraft, Schönheit und Tapferkeit der Einwohner — all das iſt nicht nur von fremden Reiſenden reizend geſchildert, ſondern auch von einheimiſchen Dichtern begeiſtert beſungen worden. Georgien iſt ihnen das ſchönſte aller Länder:

Wo unbewölkt der Himmel immer
Im frühlingsheitern Glanze lacht,
Wo goldrein ſtrahlt der Sonne Schimmer
Und purpurroth des Aufgangs Pracht.

Wo in der Nächte Märchendunkel
Die goldne Saat der Sterne glüht,
Wo ſchön des Mondes Glanzgefunkel
Durchs ſtille Reich der Wälder zieht.

Wo durch der Bäume Blüthenwipfel
So milde Abendwinde wehn,
Wo ſchneebedeckte Bergesgipfel
Im Aetherraum des Himmels ſtehn.

Wo wild, der Wälder Reich verwüſtend,
Der Waſſerfall vom Berge brauſt,
Wo auf uralten Felſen niſtend
Der ewig freie Adler hauſt.

Wo über Wolken hingeſtiegen
Der Jäger kühn den Steinbock jagt,
Wo zwiſchen Felſen Schluchten liegen,
In deren Grund es nimmer tagt.

Wo in den herrlich grünen Thalen
Hell blitzt der Bäche Silberfluth,
Wo üppig alle Fluren ſtrahlen
In duft'ger Blumen Farbengluth.

Vor Freud' die Herzen Funken fangen
Beim Anblick ſolcher Herrlichkeit;
Die Augen möchten ewig hangen
An all der Schönheit weit und breit.

O, gibt's wohl auf der Erde Weiten
Noch irgendwo ein zweites Land,
Das mit Georgien dürfte ſtreiten
Mit ſeiner Fluren Prachtgewand?

Digitized by Google

Sein Volk ist kühn und kampfesrege
Und hat ein edles, offnes Herz,
Das trotz der schwersten Schicksalsschläge
Noch stark und standhaft ist wie Erz.

Ja, tapfer ist sein Volk geblieben
Und sangeslustig, wie es war,
Und gastfrei auch und treu im Lieben
Und treu der Heimat immerdar[1].

Nach altgeorgischen Legenden fiel das Land bei der Theilung des Erdkreises durch die Apostel der allerseligsten Jungfrau zu, deren Verehrung daselbst allzeit in Blüthe stand; der heilige Apostel Andreas predigte dann das Evangelium von Trapezunt her durch Mingrelien und Abchasien; doch wurde diese erste Saat durch den heidnischen König Aderkhi wieder zerstört. Bleibenden Eingang soll dem christlichen Glauben erst die hl. Nina (Nino oder Nonna) aus Kappadocien verschafft haben, welche, als Gefangene nach „Iberien" geschleppt, um 318 den König Mirian „aus dem Geschlecht des Chosroes" bekehrte und taufte[2]. Der letztern sehr poetisch ausgeschmückten Legende liegt zweifellos ein geschichtlicher Kern zu Grunde.

König Wachtang I. Gurgaslan (446—499) dehnte seine Herrschaft über Mingrelien, Ossetien und Abchasien aus, ließ Bischöfe und Lehrer aus Byzanz kommen, errichtete mit Hilfe des Patriarchen Gennadios von Konstantinopel ein eigenes Patriarchat für Iberien in seiner Hauptstadt Mtzkhetha (Mzchet), baute daselbst eine Kathedrale und gründete 12 Bisthümer in Karthli, 12 in Kakheth, 9 in Somkheth und 2 in Imereth. Unter König P'harsman (541 bis 555) wanderten von Syrien her dreizehn fromme Männer ein, welche die Bekehrung des Landes vollendeten und später als Heilige verehrt wurden. Doch blieb die georgische Kirche nicht nur in weiterem Sinne „autokephal", d. h. unter ihrem eigenen Katholikos unabhängig von den Patriarchaten von Antiochien und Konstantinopel, sondern entwickelte sich auch völlig getrennt von der katholischen Kirche und ihrem Einheitspunkt in Rom.

Schon die Perserkönige Varanes und Jezdegerd, besonders aber Kobad (488—531) bedrängten die Christen Georgiens mit schwerer Verfolgung, vermochten aber den Glauben nicht zu unterdrücken. „Sie sind Christen",

[1] Gregor Orbeliani (geb. 1801, gest. 1883), übers. von Arthur Leist, Georgische Dichter (Leipzig 1887) S. 4. 5.

[2] *Socrates* I, 20. — *Sozomenus* II, 7. — *Theodoret.* I, 23. — *Rufinus* X, 10. — *Moses Choren.* II, 83. — *Theophanes*, Chronographia a. m. 5816 (Migne, P. Gr. CVIII, 108). Bei Moses von Khorene und im Armenischen Menologium (29. Oct.) wird die Heilige „St. Nunia" genannt. Cf. *N. Nilles*, Kalendarium Manuale utriusque Ecclesiae II (Oeniponti 1881), 581. 582.

Digitized by Google

bezeugt Prokop[1] von ihnen, „und von allen uns bekannten Menſchen den Satzungen dieſes Glaubens am treueſten ergeben, obſchon ſie von alter Zeit her unter den Königen von Perſien ſtehen.“ Der Manichäismus fand unter ihnen wenig Anhang. Als der letzte der Omajaden, Merwan II. Abul Kazim (741), noch als Statthalter in Georgien einbrach, ſtarben viele Chriſten den Martertod, darunter die Prinzen David und Konſtantin. Dann bekam das Land viel durch Einfälle der Khazaren zu leiden. Vergeblich ſuchte Kaiſer Mauritius die Einwohner für die Lehre des Eutyches zu gewinnen, der Katholikos Kyrion hielt an den Beſchlüſſen des Concils von Chalcedon feſt und ſcheint ſogar mit Papſt Gregor dem Großen in Verkehr geſtanden zu haben[2]; doch kam Georgien nie zu einem vollen Anſchluß an die Geſamtkirche.

Vom Ende des 6. Jahrhunderts bis 787 herrſchte die Königsfamilie der Guramiden, dann gelangte der georgiſche Zweig der Bagratuniden, eines urſprünglich armeniſchen Geſchlechtes, auf den Thron. Dieſe Könige geriethen von 1048 an durch die Raubzüge der Seldſchuken in ſchwere Bedrängniß; ſie behaupteten ſich indes. David III. gelang es 1123, ſie wieder völlig zu vertreiben und gegenüber verſchiedenen Neuerungsverſuchen die alte kirchliche Ordnung wiederherzuſtellen. Er unterſtützte auch die Klöſter auf dem Berge Athos, auf dem Sinai und auf Cypern und ward ſpäter ſelbſt von ſeinem Volke als Heiliger verehrt. Die günſtige Lage des Landes hob ſich noch unter ſeinen Nachfolgern, beſonders unter Georg III. und deſſen Tochter Thamar (1184—1212), unter Georg IV. und der Königin Ruſudana (1219—1239). Die eigentliche Glanzzeit Georgiens bildet die Regierung der Königin Thamar, unter welcher das Reich von Trapezunt bis zum Kaſpiſchen Meere reichte und anſehnliche Theile von Armenien in ſich ſchloß. Sie verewigte ſich aber nicht nur durch kriegeriſche Thaten, ſondern auch durch prächtige Bauten, kirchliche Stiftungen, Hebung der Bildung und Literatur. Die Verſuche der Päpſte Honorius III. und Gregor IX., die Königin Ruſudana zum Anſchluß an die kirchliche Einheit zu bewegen, blieben erfolglos; doch unterſtützten die Georgier im eigenen Intereſſe die Kreuzfahrer wiederholt, wenn auch nur mit wenig Erfolg. Schrecklicher als je wurde Georgien dann ſeit 1222 von den Mongolen verheert, beſonders 1393 durch Timur. Als es ſich wieder zu erholen begann, theilte Georg VII. 1424 das Reich unter ſeine drei Söhne und ſchwächte es dadurch ſo, daß es bei den Ruſſen Schutz und Hilfe ſuchen mußte und ſchließlich (1802) vollſtändig Rußland einverleibt wurde.

---

[1] *Procopius*, De bello Persico I, 12. (Ed. Dindorf. Bonnae 1833) I, 57.

[2] Brief des hl. Gregor des Großen an den Katholikos Kyrion. *Gregorii I. Papae* Registrum epistolarum. (Ed. L. M. Hartmann) Monumenta Germaniae. Berolini 1895. Epist. Tom. II, Pars II, p. 324—327. — *Le Quien*, Oriens Christianus (Parisiis 1740) I, 1337.

Mochten auch die Bergketten des Kaukasus den Georgiern zum Theil als natürlicher Schutzwall dienen, so ist es doch gewiß merkwürdig genug und zeugt von der Ueberlegenheit und Kraft christlicher Bildung, daß das verhältnißmäßig kleine Land weder der Macht der Perser und Araber noch jener der Türken und Mongolen erlegen ist, sondern sich mitten unter all den schrecklichsten Wechselfällen seine alte Sprache bewahrt und seine eigene Literatur geschaffen hat. Die erste Grundlage der Literatur bildete auch hier wieder die Uebersetzung der Bibel und zwar aus dem Griechischen der Septuaginta und des neutestamentlichen Urtextes [1]. Die Anfänge gehen unzweifelhaft auf Mesrop zurück; wann und von wem die Uebersetzung vollendet wurde, ist nicht bekannt. Frühzeitig wurden Werke des hl. Athanasius, des hl. Gregor von Nazianz, des hl. Johannes Chrysostomus aus dem Griechischen übertragen. Die Theologie erhielt das Hauptwerk des hl. Johannes Damascenus zur Grundlage, das klösterliche Leben die Werke des hl. Basilius und Johannes Climacus, sämtlich in alten georgischen Uebersetzungen vorhanden. Ueberaus reich ist die alte Erbauungsliteratur an Acten und Leben der Heiligen, Martyrer, Bekenner und Jungfrauen, bei denen es, neben legendenhaftem Ausschmucke, an geschichtlichem Grund und wirklich schönen Zügen nicht fehlt. Daran reihen sich umfangreiche Martyrologien und Synararien (Sammlungen von Leben der Heiligen), Streitschriften wider Juden und Mohammedaner, Predigten und Predigtsammlungen, größere Werke über Kirchen- und Profangeschichte, auch die letztern meist von stark religiösem Gepräge. Die Schriften über Grammatik, Medicin, Mathematik, Geographie und andere Realien gehören meist der neuern Zeit an und stehen bereits unter russischem Einfluß [2].

Die Heiligen der georgischen Synararien sind nach Brosset großentheils aus griechischen Menologien herübergenommen; als ursprünglich georgische Legende bezeichnet er den „Bericht über die heiligen und unbesieglichen Martyrer Dawith und Costantiné", deren Fest auf den 31. October angesetzt ist. Derselbe lautet also:

Diese unbesieglichen Martyrer waren Georgier von Geburt, von den Grenzen Abchasiens, aus der Umgegend von Argweth; von väterlicher wie mütterlicher Seite Aznaurs (d. h. Edelleute); tapfere Krieger, unbesieglich auf dem Schlachtfelde, gern gesehen und hochberühmt wegen ihrer ruhmreichen Thaten.

---

[1] Sie wurde später nach der slawischen Uebersetzung revidirt und von dem Prinzen Wakuset herausgegeben (Moskau 1743). Vgl. Eichhorn, Allgemeine Bibliothek der bibl. Literatur I, 153 ff.

[2] Brosset (Catalogue des livres géorgiens etc. Actes de l'Acad. de St. Pétersbourg 1838 p. 119—178) gibt eine Liste von 212 Nummern, die zwar nur einen Theil der georgischen Literatur umfaßt, anschließend an eine frühere Liste (in seinen Éléments de la langue géorgienne p. VI—XX), die aber doch einen Einblick in den Charakter und die Mannigfaltigkeit derselben gewährt.

Digitized by Google

Fürwahr, der heilige und unbesiegliche Martyrer Dawith war dem äußern Ansehen nach also: von Körper vollkommen und kraftvoll, weder zu groß noch zu klein, voll der Anmuth und ausgestattet mit allen guten Gaben und mit Sanftmuth. Er war ferner schön von Antlitz, mit dunkeln Augen und braunem Bart, heller Gesichtsfarbe und leicht gebogener Nase. Kraftvoll war er und voll des Glaubens, mit reinen Sitten geziert, und ungefähr 38 Jahre alt.

Auch St. Costantinė war schön von Gestalt, mit dunkel röthlichen Augen, braunem, glänzendem und krausem Haar; kräftig in seinen Reden und behend in der Antwort, rein und rechtschaffen in seinem Betragen, gegürtet mit Selbstbeherrschung und Mäßigkeit; etwa 17 Jahre alt; eifrig im Fasten und niemals dem Zorn sich überlassend gegen diejenigen, mit welchen er zu thun hatte. Beiden war üble Nachrede, Lügen und Schwören völlig fremd; beide waren ein Vorbild des Lebens für Mönche, die in der Einöde lebten; beide waren stets bereit, Hungrige und Nothleidende zu speisen, beide Freunde der Waisen. Kurz, sie waren vollkommen in allen Tugenden.

Ihr Martertod fand statt, als das Schwert der Perser ausgesandt ward wider uns, um unser Volk zu erproben; als, um uns für unsere Sünden und Ungerechtigkeiten zu strafen, Murwan Abu'l Kazim der Taube (Murwan Oru) daherkam, der Schwestersohn des abscheulichen Betrügers Mohammed, der das ganze Land der Saracenen irreführte, und durch sein lügnerisches Wort triumphirte. Dieser Martertod hatte also statt im Jahre der Welt 6223, und im 777sten nach unseres Erlösers Kreuzigung.

Als dieser gottlose Mann die Sendung erhalten hatte, unser Land sowie auch andere Länder zu verheeren, sammelten sich etwa 1330 Mann unter Anführung der hll. Dawith und Costantinė, welche alle ermahnten, Christum nicht zu verläugnen. Gegen Abend fiel die Vorhut eines persischen Heeres von 9000 Mann über sie her; die heiße Schlacht dauerte bis zum Hahnenschrei: da waren 1230 Mann unter dem Schwerte der Perser gefallen. Die übrigen flohen vor der Uebermacht, wurden aber von neuem angegriffen und als Opfer Christi hingeschlachtet, während einige wenige sich in den Wäldern bargen. Dawith und Costantinė wurden inzwischen gefangen genommen und vor den Tyrannen gebracht, vor welchem sie muthig Christum bekannten. Deshalb wurden sie von starken Schergen geschlagen — denn sie sprachen offen von der wunderbaren Macht Christi —, und zuletzt wurden sie verurtheilt, in dem Flusse Rion ertränkt zu werden, weil sie gewagt, die Forderungen und Versprechungen ihrer Verfolger zu mißachten.

Diese heiligen Männer nahmen dieses Urtheil mit Freuden auf; sie baten dann, man möchte sie nach ihrem Tode begraben, und sie beteten zu Gott, es möchten diejenigen, die sie berührten und die ihren Namen anriefen, von ihren Krankheiten geheilt werden. Danach sahen einige fromme Männer ein göttliches Licht über ihnen erstrahlen. Sie holten ihre Leiber und begruben sie im Chor der Kirche zur Erde. Uthmini heißt die Stätte, und zahlreiche Wunder werden daselbst gewirkt, zur Ehre Gottes und seiner Heiligen. Amen[1].

[1] Brosset theilt diese Erzählung als Stilprobe am Schlusse seiner Georgischen Grammatik (Paris 1837) mit. Vgl. *Joselian (Malan)*, A short History of the Georgian Church p. 83—85. Bodenstedt, der die Erzählung (Ges. Schriften III, 34—36) nach Brosset übersetzt, versucht den Eindruck durch Verdrehung einer Stelle und eine überaus häßliche Anmerkung zu zerstören, die bei vielen Gedichten seines Lieblings Hafiz wohlbegründet wäre, hier aber durch den ganzen Contexte Lügen gestraft wird.

Digitized by Google

Die älteste Poesie der Georgier ist kirchlich-religiösen Charakters. Viele ihrer „heiligen Lehrer" haben fromme Hymnen und Lieder gedichtet, die später in verschiedenen Sammlungen vereinigt wurden. Einen vollständigen liturgischen Canon derselben veranstaltete König David III., „der Wiederhersteller", der 1089 zum Thron gelangte. Gedichte des hl. Gregor von Nazianz wurden von dem „Uebersetzer" Petre, einem königlichen Prinzen, in 100 fünfzeiligen, jambischen Stanzen übertragen. Joane Petritzi feierte in reimlosen Jamben, mit Geschmack und ohne Weitschweifigkeit, die verschiedenen Heiligen des georgischen Kalenders. Als sehr schön bezeichnet Brosset das Buch Samotzéuli („Der Sechziger", so genannt, weil es 63 Strophen umfaßt), ein begeistertes Lobgedicht auf die allerseligste Jungfrau, das in künstlichem Aufbau mit den Mariengedichten der Isländer zu wetteifern scheint. König Theimuraz I. besang in schlichten, schönen Versen den Tod seiner Mutter, der Königin Kethawan, die unter Schah Abbas I. nach Auffassung der Georgier als Martyrin für den Glauben starb Von weniger Geschmack zeugen die „Poetischen Reden" (Tsqobil Sitcouabo) des Katholikos Antoni I., die etwa 4000 zwölfsilbige Verse in fünfzeiligen Strophen umfassen und außer dem heiligen Kreuz, der seligsten Jungfrau und den nationalen Heiligen auch die Könige, Königinnen und alle Berühmtheiten von Georgien verherrlichen, mit Anwendung von Akrostichen und andern Künsteleien.

Die profane Poesie entwickelte sich erst in späterer Zeit und gelangte zu voller Blüthe unter der glorreichen Königin Thamar, der Tochter Georgs III. Ihr erster Minister und Schatzmeister Schotta Rustaweli, ein nicht nur mit orientalischer, sondern auch mit abendländischer Bildung vertrauter Mann, war zugleich ihr Hofdichter. Er soll als Jüngling seine Ausbildung zum Theil in Athen erhalten haben. Gegen Ende seines Lebens wurde er mit großen Summen Geldes nach Jerusalem gesandt, um die dortige georgische Kirche umbauen zu lassen. Er starb, während er diesen Auftrag ausrichtete, und wurde in der heiligen Stadt begraben. Sein Gedicht „Wepchiß-Tkaossani" („Der Mann mit dem Pantherfell"), ein romantisches Epos, umfaßt 1589 vierzeilige Strophen, von welchen jede durch einen viermal gleichmäßig wiederkehrenden, dreisilbigen (daktylischen) Endreim gebunden wird. Das ist jedoch nicht der ursprüngliche Umfang; einzelne Strophen wurden von den Prinzen David und Theimuraz hineingepfuscht, unter Georg XII. vollends etwa 1500 Verse von Nanutscha Tzitzischwili dazugefügt. Der Titelheld der Dichtung ist der indische Königssohn Tariel, der eigentliche Hauptheld aber der georgische Ritter Autandil, dessen Waffenthaten und Abenteuer in epischer Breite geschildert werden. David Tschubinoff, ein neuerer Herausgeber des Gedichtes und einer der gründlichsten Kenner der georgischen Literatur, urtheilt darüber: „Schon der Umstand, daß Rustawelis Gedicht

Digitized by Google

ein volksthümliches geworden, spricht für seinen hohen poetischen Werth. Aber mit den Schöpfungen eines Homer, Virgil, Tasso und andern unsterblichen Dichtungen duldet es keine Vergleichung. Viele Stellen erinnern an die heilige Poesie der Hebräer, an Homer und andere Dichter des klassischen Alterthums, während der Stil durchweg orientalisch und besonders den Erzählungen von ‚Tausend und eine Nacht' verwandt ist — dieselbe Uebertreibung im Pathetischen, dieselben hyperbolischen Ausdrücke." [1]

Die Handlung des Romans ist nach Arabien verlegt [2]. Der greise König Rostewan ist des Regierens müde und legt durch feierliche Thronentsagung sein Scepter in die Hände seiner Tochter Tinatina nieder.

Der König hatte eine einz'ge Tochter,
Ein Bild der Sonne selbst im Morgenlande.
Herz, Seele und Verstand entriß sie allen,
Die jemals sie geschaut von Angesicht.

Unter der glänzenden Ritterschaft, welche den Hof des Königs Rostewan zierte, war es besonders der jugendliche Ritter Autandil, der früh dem Zauber Tinatinas erlag und sich demselben nicht mehr zu entringen vermochte, obschon seine Liebe fast hoffnungslos erschien.

Ein Ritterssohn war Autandil, der erste
Der Führer in dem Heer des tapfern Königs.
Sein schlanker Wuchs besiegte die Cypresse,
Und hell und schön war seiner Augen Glanz.
Ob jung auch, glich doch seiner Seele Stärke
Der edeln Festigkeit des Diamanten.
Der schönen Königstochter Feuerblicke
Entzündeten gar bald sein junges Herz
Und schlugen Wunden ihm, die nimmer heilen.
Gar lange hielt er heimlich seine Liebe,
Und in der Trennung von der Theuern schwand
Die Rosenröthe seiner frischen Wangen.
Doch als das Los ihn wieder zu ihr führte,
Drang bald des Herzens Gluth ihm ins Gesicht,
Und wieder öffnete sich seine Wunde.
So quält geheime Liebe junge Herzen.

Tinatina ist nicht ganz so romantisch. Bei ihrer frühen Thronbesteigung denkt sie nicht daran, ihr Herz zu verschenken, sondern nur durch reiche Spenden ihr ganzes Volk zu beglücken.

[1] *Brosset*, Catalogue l. c. 169 ss. — Bodenstedt, Tausend und ein Tag im Orient. Gesammelte Schriften III (Berlin 1865), 31—36.

[2] *S. Rustaweli*, Wepxis-t'qaosani. Ozurgeti 1892. — Traduit par *Achas Borin*. Tiflis 1885. — Kurze Charakteristik der Dichtung bei A. Leist, Georgien S. 97—102. — Brosset transliterirt den Titel „Wepchiß-Tkaossani".

Digitized by Google

An jenem Tag vertheilte sie die Schätze,
Die sie von früher Kindheit an gesammelt.
Wie Beute nach der Schlacht ergriff das Volk
Die ihm so reichlich zuertheilten Gaben.
Die einen nahmen stolz gezäumte Rosse,
Die andern Perlen, Gold und Edelsteine.
So fegt der Wind den trocknen Schnee hinweg,
Wie sie der Schätze Last beiseite schafften.
Kein einziger ging heim mit leerer Hand.

Das einzige, was den König grämt, ist die Besorgniß, es möchte in seinem ganzen Reiche kein Ritter sein, der ihm selbst an Muth und Tapferkeit gliche und fähig wäre, der Prinzessin wie des Reiches Beschützer zu sein. Um ihn zu beruhigen, schlägt ihm Autandil eine große Jagd vor, mit der Zusage, ihm von seiner Waffentüchtigkeit und Kühnheit eine vollgiltige Probe zu liefern. Der König nimmt den Vorschlag an. Die Jagd findet statt und wird in der Dichtung glänzend geschildert.

Scheu, in gedrängten Herden, flieht das Wild,
Gehetzt von einer dichten Schar von Treibern;
Des ganzen Waldes Thiervolk scheint zu fliehn:
In langen Sätzen springen hier die Rehe,
Dort tobt der schlanken Hirsche Schar vorüber;
Vor Wuth wirft sich der Eber ins Gedränge
Und dichte Rudel anderen Gethiers.
Die Jäger dringen vor. Welch prächtig Bild!
Mit Pfeil und Bogen harren sie der Beute;
Vom Hufschlag ihrer Rosse bebt die Erde,
Und Wolken dichten Staubes steigen auf;
Die Pfeile schwirr'n, und bald bedecken Lachen
Vergoss'nen Bluts den aufgewühlten Boden [1].

Autandil bewährt sich als tapfern, waffengewaltigen Jäger. Aber die Jagd führt eine neue Verwicklung herbei. Im Wald wird ein Jüngling gefunden, der, in ein Tigerfell gehüllt, kläglich weint. Der König schickt seine Diener, um ihn über den Grund seiner Trauer auszuforschen; allein der Jüngling flieht und entschwindet in dem endlosen Dickicht. Darüber geräth König Rostewan in noch größern Kummer als je zuvor. Die Prinzessin Tinatina bietet alles auf, ihn zu beschwichtigen; zuletzt verspricht sie demjenigen Ritter ihre Hand, dem es gelänge, den geheimnißvollen Jüngling mit dem Tigerfell aufzuspüren. Autandil, schon längst von Liebe zu Tinatina erfüllt, bietet sich zu dem Unternehmen an und zieht nun auf Abenteuer aus, genau wie die fahrenden Ritter des abendländischen Mittelalters. Seine Wanderungen, Erlebnisse und Heldenthaten, in welchen das

[1] Uebersetzt von Leist a. a. O.

Digitized by Google

ganze damalige Hof- und Stadtleben Georgiens zu reichster Schilderung gelangen, bilden den weitern Kern der Dichtung. Nach drei Jahren gelingt es ihm, den Jüngling, einen indischen Prinzen, aufzufinden und seiner Geliebten den ersehnten Aufschluß zu bringen. Diese reicht Autandil nunmehr freudevoll ihre Hand, und herrliche Freudenfeste feiern die glückliche Lösung.

Mögen auch die mitunter naiven Abenteuer, gelegentlich mit einiger orientalischer Ueberschwänglichkeit erzählt, dem modernen Geschmack weniger behagen: die ganze Dichtung ist groß und ernst gedacht und hat ein bedeutsames und echt nationales Gepräge. Vorwiegend ist auch die Darstellung einfach und natürlich, die Sprache so reich und schön, daß sie noch einem der neuern Dichter, Akaki Tsereteli, den Wunsch abgewinnt:

Rustawelis Laute mag erschallen
Und die alle wecken auf vom Schlummer,
Die wie Schatten durch das Leben wallen
Und erschlafft schon sind vom langen Kummer!

Ebenfalls am Hofe der ruhmreichen Königin Thamar lebten die Dichter Abdul Messia Schawtel und Tschakhruhadse. Der erstere, zeitweilig ihr Minister und Secretär, starb als Mönch im Kloster Gelath; der andere, ebenfalls ihr Secretär, starb als einer ihrer angesehensten Höflinge. Beide verherrlichten ihre hochverdiente Gönnerin in größern Lobgedichten, welche sich durch poetische Auffassung wie feine, höfische Pflege der Form auszeichnen und bei hoch und niedrig Beifall fanden[1].

Das Buch Artschils, d. h. ein chronistisches Sammelwerk des Königs Artschil III., gehört schon einer spätern Zeit an; allein es erwähnt 14 Dichter und Dichtungen, von denen sonst keine Kunde vorliegt und die wohl meist in die glänzende Zeit der Königin Thamar fallen dürften. Darunter befinden sich das Wisramiani, d. h. eine georgische Bearbeitung des altpersischen (ursprünglich in Pehlewi abgefaßten) Romans Wis und Râmin, und das Rostomiani, wahrscheinlich eine Bearbeitung der persischen Rustemsage. In dem Baramiani finden wir den persischen König Bahram Gur wieder, in dem Omaiani die Königin Homaï des Schâhnâme. Es ist wohl kein Zweifel, daß das persische Königsbuch des Firdusi nach Georgien gedrungen ist und einzelne Theile desselben zu selbständigen Epen umgestaltet wurden[2].

Während der furchtbaren Heimsuchungen Georgiens durch die Mongolen wurde naturgemäß auch die literarische Entwicklung des Landes für lange unterbrochen. Ganz erlosch sie nicht, ebensowenig als die kirchliche Organisation, obwohl mehrere Könige in der Folge zum Islam übertraten

[1] *Brosset* l. c. p. 170.

[2] Nach dem Katalog der Bibliothek des Prinzen Tzitzischwili stammt das Wisramiani aus der Zeit der Königin Thamar. *Brosset* l. c. p. 161. Vgl. Journal Asiatique. Août 1834, p. 149.

Digitized by Google

und ihren christlichen Unterthanen schwere Tage bereiteten. Das Wiedererstehen des nationalen Lebens und der nationalen Literatur erfolgte erst im Anfang des 18. Jahrhunderts unter dem König Wachthang VI. Viele der ältern Literaturwerke, religiöse wie profane, wurden jetzt gedruckt, und an ihnen erwachte neues Leben und Streben.

Ein seltsames Product dieser Uebergangszeit ist das „Guramiani". „Das ‚Davidiani' oder ‚Guramiani', d. h. die Gedichtsammlung des David Guramis-Schwili, stellt ein großes Potpourri von 7000 bis 8000 Versen dar, worin der Dichter all seine Ideen und Kenntnisse vereinigt hat. Man trifft da philosophische Discussionen, moralische Sentenzen, Gebete, Mysticismus, Geschichte des Alterthums nach der Bibel, zeitgenössische Ereignisse, die Erlebnisse des Dichters; fröhliche Lieder, fromme Hymnen, Verse in allen in Georgien gebräuchlichen Versmaßen und Muster von allen Schwierigkeiten der Versification; Akrosticha, Räthsel, Wortspiele, alphabetische Verse und Doppelreime, kurz, eine Encyklopädie, die so ziemlich den ganzen Bildungsstand eines Landes vergegenwärtigt, wo ein Edelmann dieses Maß von Kenntnissen besaß." [1] Besonders interessant sind seine Erzählungen über die politischen und kriegerischen Ereignisse seiner Zeit, in die er selbst verwickelt wurde. Er folgte dem König in die Verbannung nach Astrachan, wurde nach dessen Tode zum russischen Kriegsdienst gezwungen, in der Schlacht bei Küstrin (1758) gefangen und nach Magdeburg gebracht, erlangte aber seine Freiheit wieder und starb erst am Anfang des 19. Jahrhunderts als 90jähriger Greis in Klein-Rußland.

Seit der Einverleibung Georgiens in das russische Reich hat natürlich russische Sprache und Literatur einen mächtigen Einfluß auf das Geistesleben des Volkes gewonnen; doch kann man denselben keinen einseitigen nennen. Wie früher persische Dichtungen, z. B. Jussuf und Suleikha (Joseph und Zilichan) und Dilariani, Uebersetzer fanden, so wurden jetzt Homers Iliade, Racines Iphigenie, Corneilles Cinna, Voltaires Agatholles und andere abendländische Werke ins Georgische übertragen [2]. Wie in Rußland, fand auch im Kaukasus Lord Byron viele Bewunderer. Unter seinem Einfluß stehen die drei bedeutendsten neuern Lyriker: Alexander Tschawtschawadse, Barataschwili und Eristawi. Doch auch die alten nationalen Erinnerungen sind keineswegs erloschen: sie haben an Akaki Tsereteli ihren begeisterten Sänger gefunden [3]. Georg Eristawi und Akaki Tsereteli haben auch mit-

[1] *Brosset* l. c. p. 106.

[2] *Brosset* l. c. p. 172. 173; andere Uebersetzungen aus dem Persischen und aus europäischen Sprachen p. 168. 169.

[3] Proben dieser und anderer Dichter (Gregor Orbeliani, Elias Tschawtschawadse Wachtang Orbeliani, Raphael Eristawi, Rasikaschwili, M. Gurieli, Wl. Mikeladse) bei A. Leist, Georgische Dichter. Leipzig 1887.

Digitized by Google

gewirkt, ein georgiſches Theater zu begründen, und zwar nicht bloß im Anſchluß an ausländiſche Dramatik, ſondern mit Verwendung einheimiſcher Stoffe. Den Charakterſtücken der Genannten und den Luſtſpielen A. Zagarellis ſtehen die hiſtoriſchen Romane Rtſcheulis: „Königin Thamar“ und „Königin Anuka“, als Anſätze einer modernen Romanliteratur gegenüber. Am reichſten und formvollendetſten hat ſich bis jetzt die Lyrik geſtaltet, wobei hinwieder die Liebeslyrik am ſtärkſten vertreten iſt. Man trifft lyriſche Gedichte faſt in jeder Zeitungsnummer. Zu größern epiſchen Leiſtungen iſt die Neuzeit noch nicht gelangt. Mehr melancholiſch als hoffnungsfroh zeichnet Gregor Orbeliani (geb. 1801, geſt. 1883, der Sprößling einer altgeorgiſchen Fürſtenfamilie und zeitweilig Vice-Gouverneur von Transkaukaſien) die Erinnerungen, Strebungen und Ausſichten der georgiſchen Literatur in dem Gedichte „Vor dem Bilde der Königin Thamar im Kloſter Bethanien bei Tiflis“ [1]:

Mit einem unausſprechlich heil'gen Schauer
Schau' ich dein Bild an, edle Königin,
Und demuthsvoll ich mich vor dir verneige;
Denn Ehrfurcht flößt mir ein dein hehrer Sinn.

Ich freue mich, daß ich dein Antlitz ſchaue,
Und möchte nimmermehr von dannen gehn;
Denn hier ich die Erniedrigung vergeſſe,
In der ich heut Georgien muß ſehn.

Verwelkt iſt längſt dein blühend reicher Garten,
Seitdem erloſchen deiner Größe Strahl.
Ja, ſeine Schönheit ſtrahlt nicht mehr wie früher,
Und aufgedrückt hat ihm die Zeit ihr Mal.

Wie eines ſchönen Traums, der uns erquickte,
Wie einer Sonne, die längſt unterging,
Gedenken wir mit Freude deiner Zeiten,
An denen froh das Herz der Ahnen hing.

Ein ſchwacher Greis, der ſchwer gebeugt vom Alter,
Steh' wieder ich, o Königin, vor dir,
Und fleh' dich an um Segen für Georgien:
Erbitt bei Gott ihm Gnade für und für!

O ſegne es, damit ſich ſeine Söhne
Ermannen und, von Wiſſen aufgeklärt,
Sich wieder Macht und edeln Ruhm erwerben
Und danach ſtreben, was des Strebens werth.

[1] Ueberſetzung von A. Leiſt a. a. O. S. 26.

Digitized by Google

O möchte neu sich unser Geist beleben,
Die Sprache Rustawelis neu gedeihn,
Und unsre Heimatliebe Früchte bringen,
Der alte Ruhm nicht bleiben bloßer Schein!

Doch ach, o Königin, die du gen Himmel
Die Blicke richtest, du erkennst wohl kaum
In mir Verlass'nen einen Sohn Georgiens,
Und unser Elend ist dir wie ein Traum.

Soll denn für alle Zeiten das schon welken,
Was einmal seinen Blüthenglanz verlor?
Soll das, was fiel, unaufgerichtet bleiben
Und nie erlangen seinen frühern Flor?

O Welt der Unbill und der ew'gen Lüge,
Du in den Trug versunknes Jammerthal!
Kein Glanz kann bleibend je in dir bestehen,
Und alles Edle kommt in dir zum Fall.

Blieb nichts mehr übrig von Georgiens Größe
Als die Ruinen, die ich heute seh'?
Blieb nichts vom Ruhm, der einst durch Asien strahlte,
Blieb keine Thatenfrucht? O wehe! weh!

Neuntes Kapitel.

Der Talmud und die neuhebräische Dichtung.

Während das Christenthum sich in wenig Jahrzehnten über das ganze Römerreich hin verbreitete, brach über die Juden das furchtbarste Strafgericht herein, das je ein Volk getroffen. Sie wurden nicht vernichtet; aber ihr Tempel und ihre heilige Stadt wurden zerstört, sie selbst als Fremdlinge zerstreut unter alle Nationen. Wie sie den verheißenen Messias verworfen, so wurden sie von ihm verworfen und in die ganze Welt versprengt, um widerwillig Zeugniß abzulegen für den Neuen Bund, von dem sie sich ausgeschlossen und der nun als Erbschaft an die Heiden überging. Ihre Literatur verlor von da ab ihren erhabenen Vorrang, den sie vor der Literatur aller andern Völker besessen. Die göttliche Inspiration wich von dem Volke, das seinen verheißenen Erlöser mißkannt und gekreuzigt hatte. Die natürlichen Gaben, die es besaß, konnten unter dem stätigen Lose der Verfolgung nicht mehr zu glänzender Entfaltung gelangen. Wie ein enterbtes Adelsgeschlecht zehrte es von seinen alten Erinnerungen und suchte sich an

Digitized by Google

irdischem Gewinn für die idealen Güter zu entschädigen, die es verscherzt hatte. Eine strengere Richtung erstarrte im Anschluß an ein Gesetz, das durch den Gesetzgeber selbst seine Giltigkeit verloren hatte; eine laxere Richtung buhlte, wie ehedem ihre Väter um die Gunst heidnischer Götter, jetzt um die irdischen Vortheile materieller Cultur. Die neuhebräische Literatur bewegte sich vorwiegend auf dem Gebiete der erstern Richtung; doch gab es seit Aristobulos und Philo immer hochbegabte Juden, welche fremder Sprache, Wissenschaft und Kunst mehr huldigten als ihren eigenen Ueberlieferungen, und Heidenthum und Judenthum auszusöhnen suchten und gelegentlich beide zu gemeinsamem Kampfe gegen die alte Rechtgläubigkeit und später auch gegen das Christenthum ins Feld führten.

Ueber die Anfänge jener Schriftgelehrsamkeit, aus deren Kreis der heftigste Widerstand gegen Christus hervorging und die der spätern hebräischen Literatur ihr Gepräge gab, sind keine völlig klaren Aufschlüsse vorhanden. Philo spricht von „tausend ungeschriebenen Gebräuchen und Satzungen“ [1], Flavius Josephus von „zahlreichen Satzungen, welche die Pharisäer dem Volke aus der Ueberlieferung der Väter auferlegten und welche nicht in dem mosaischen Gesetze aufgezeichnet waren“ [2], welche deshalb von den Sadducäern hart angefochten wurden.

Wahrscheinlich reicht die Entwicklung einer schulgemäßen Schrifterklärung wie die allgemeine Einführung von Synagogen in die Zeit des Exils zurück, wo die Verbannten, ihres ehrwürdigen Nationalheiligthums beraubt, darauf angewiesen waren, religiösen Unterricht und Gottesdienst, so gut es ging, im häuslichen Kreise und dann allmählich in geräumigen Versammlungsorten weiter zu pflegen. So bildeten sich als Ersatz für die Tempelschule Gesetzesschulen an jenen Orten, wo die Verbannten in größerer Zahl zusammenlebten, wie in Nehardea und Pümbaditha. Nach alter Sage soll eine Synagoge in Nehardea schon durch Jojakim, König von Juda, um 600 v. Chr. gegründet worden sein, Esdras seine Bildung an der ebenso alten Synagoge zu Huzal erhalten haben. Nach der Rückkehr des Volkes unter Esdras und Nehemias scheinen zahlreiche Juden in Babylonien zurückgeblieben zu sein, die babylonischen Schulen ein hohes Ansehen behalten zu haben [3].

---

[1] Bei *Eusebius*, Praep. Evang. VIII, 7, 6. [2] Antiqu. XIII, 10, 6.

[3] Dr. Julius Fürst, Cultur- und Literaturgeschichte der Juden in Asien (Leipzig, Engelmann, 1849) I, 2. Er schreibt den babylonischen Juden den Hauptantheil an der Weiterentwicklung der hebräischen Literatur zu: „Babylonien war das Saatfeld für die meisten Gattungen der jüdischen Literatur; dort waren die Geisteskeime für Weiterbildung der Haggada und Halacha, der nomocanonischen Lehre und der Sagenschöpfung; dort entstand die religiöse Poesie und die Gnomik, dort die Religionsphilosophie und die Midraschausbildung; überhaupt wurden dort zuerst jene

Digitized by Google

In Jerusalem erneuerte sich nach dem Wiederaufbau des Tempels die alte theokratische Einheit des Gottesdienstes, des Gesetzes und der Lehre. „Da versammelte sich das ganze Volk wie ein Mann auf dem Platze, welcher vor dem Wasserthore ist, und sie sagten zu Esdras, dem Schreiber, daß er herbeihole das Buch des Gesetzes Moses', welches der Herr für Israel gegeben hatte. Sofort brachte Esdras, der Priester, das Gesetz vor die Versammlung der Männer und Frauen und aller, welche es verstehen konnten, am ersten Tage des siebenten Monats. Und er las daraus laut auf dem Platze, der vor dem Wasserthore war, vom Morgen bis zum Mittage, angesichts der Männer und Frauen und derer, die es verstanden; und die Ohren des ganzen Volkes waren gerichtet auf das Buch. Esdras aber, der Schreiber, stand auf einer hölzernen Stufe, die er zum Redenhalten gefertigt hatte. . . . Und Esdras eröffnete das Buch vor dem ganzen Volke, denn er ragte empor über das ganze Volk. . . . Und sie lasen aus dem Buche des Gesetzes Gottes deutlich und laut zum Verständnisse; und sie verstanden, als es gelesen wurde. Es sprachen aber Nehemias (das ist Athersatha) und Esdras, der Priester und Schreiber, und die Leviten als Ausleger zum ganzen Volke: Der Tag ist geheiligt dem Herrn, unserem Gotte; trauert nicht und weinet nicht. Das ganze Volk nämlich weinte, als es vernahm die Worte des Gesetzes." [1]

Aehnliches wird von Nehemias berichtet [2]. Der religiöse Eifer, der sich bei der Wiederherstellung des Tempels entfaltet hatte, verrauchte indes bald. Priester und Leviten selbst versündigten sich an der Heiligkeit des Tempels. Die religiöse Einheit, die in Tempel und Gesetz ihren mächtigsten Ausdruck gefunden, lockerte sich wieder. Wie in Babylonien, so entstanden auch in Palästina allüberall Synagogen, so daß zur Zeit Christi jedes Städtchen seine eigene besaß. Jerusalem soll sogar zur Zeit der Zerstörung gegen 500 Synagogen gehabt haben, jede Landsmannschaft der zwölf Stämme ihre eigene [3]. In den Synagogen selbst aber machten sich die tiefgreifendsten religiösen und politischen Parteigegensätze geltend, deren extreme Grundrichtungen sich in den Secten der Sadducäer und Pharisäer verkörperten. Jene, hauptsächlich durch die Vornehmen des Landes, die eigentliche Aristokratie, vertreten, neigten beständig zur Verschmelzung mit dem Heidenthum und zu völligem Unglauben hin; diese, vorzugsweise aus den Priestern,

---

Bahnen vorgezeichnet, jene Geleise skizzirt, in denen die jüdische Literatur später einherging. Die Juden in Spanien, in Mahgreb, in Italien um 900 waren nur die Erben des jüdischen Geistes und des Wissens in Babylon, sie waren die Epigonen aller der Studien, die seit fast einem Jahrtausend vor ihnen an den Ufern des Euphrat sich entwickelt und herausgebildet."

[1] 2 Esdr. 8, 1—9. [2] 2 Esdr. 13, 1.

[3] J. Fürst, Cultur- und Literaturgeschichte der Juden in Asien I, 30 ff.

Digitized by Google

Leviten und Schriftgelehrten sich bildend, maßen den sogen. „väterlichen Traditionen", d. h. ihrer willkürlichen Schulüberlieferung, dieselbe Wichtigkeit bei wie dem von Gott gegebenen Gesetze. Jenen erschien Christus als Störenfried ihrer irdischen Gelüste, diesen als Widersacher ihres herrschsüchtigen Wissensstolzes und ihrer scheinheiligen Formelnvergötterung. Von beiden mißleitet, verkannte das Volk seinen Messias, als er unter ihm erschien.

Die Juden selbst unterscheiden in der Entwicklung ihrer rabbinischen Gesetzesliteratur drei Perioden: 1. jene der Sopherim (γραμματεῖς) oder Schriftgelehrten, 2. jene der Tannajim und 3. jene der Amorajim („der Sprecher"). Die Dauer derselben läßt sich nicht scharf bestimmen, da sie langsam ineinander übergingen; doch endigte jene der Sopherim gegen Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr., jene der Tannajim mit Anfang des 3. Jahrhunderts, jene der Amorajim gegen Ende des 5. Jahrhunderts.

Die Sopherim schlossen sich anfänglich noch an die ursprüngliche Aufgabe des Priester- und Levitenthums an, das Volk mit dem Inhalt der heiligen Bücher bekannt zu machen und insbesondere die Lehren und Satzungen der Thora einzuschärfen. Sie erklärten auch zweifelhafte Stellen des Textes und verbesserten denselben, wo er durch die Abschreiber gelitten, versahen ihn mit Varianten und Randglossen und arbeiteten durch verschiedene Zeichen der Arbeit der Masorethen vor. Schon durch willkürliche Deutung, starre Formalistik und politische Ausbeutung wichen sie indes vielfach von dem eigentlichen Geiste des Gesetzes und dessen religiösem Zwecke ab. Charakteristisch ist es, daß sie das ganze schriftliche Gesetz genau auf 613 Vorschriften, 248 Gebote und 365 Verbote bezifferten. Das genügte ihnen jedoch lange nicht. Sie erklärten sich im Besitze eines zweiten, mündlich überlieferten Gesetzes, das von Moses her durch die Richter, Könige, Propheten, die Aussprüche des großen Synedriums und der angesehensten Gesetzeslehrer unverfälscht zu ihnen gelangt sei, und das, wie das geschriebene Gesetz, alle Verhältnisse der Menschen umspannt. Sie maßen demselben ebenso autoritative, bindende Kraft bei, als dem schriftlichen Gesetz, ja noch höhere, und betrachteten sich als seine unfehlbaren Organe und Erklärer. In diesem Sinne entschieden sie in tausend großen und kleinen Fragen des religiösen, politischen, liturgischen, häuslichen Lebens, und durch diese Entscheidungen regierten sie in das gesamte Volksleben hinein.

Ein einzelner solcher autoritativer Gesetzesentscheid, der sich auf die Lehre der ältesten und angesehensten Schulhäupter stützte und vom Synedrium gebilligt war, wurde Halacha genannt; eine zwar angesehene, aber nicht von der ältesten Tradition gestützte Ansicht Baraitha (außerhalb der Schule); ein freier Lehrvortrag, der sich nur auf Privatautorität des Lehrers stützte, Haggadah. Eine Sammlung autoritativer Gesetzesentscheidungen (oder Halachoth) hieß eine Mischna; ein erklärender Tractat zu einem Theil der heiligen

Digitized by Google

Schriften wie zu einer Mischna hieß ein Midrasch. Bei der Zahl der Lehrer und der minutiösen Auffassung des Gesetzes wuchs die Zahl der Halachoth und Midraschim ins Unabsehbare [1].

Die Tannajim stellten sich nun die Aufgabe, in dieses Gewirre von Entscheidungen und Erklärungen einige Ordnung zu bringen, und legten deshalb erst kleinere, dann größere umfassende Sammlungen an. Aus denselben erwuchs gegen Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr. durch Rabbi Jehuda Hakkadosch jene große Mischna, welche als Mischna κατ' ἐξοχήν den Kern der bisherigen halachischen Entscheidungen, den Canon des angeblich mündlich überlieferten Gesetzes darstellt. Als Anhang daran reihte sich die Tosephta (auch große Mischna genannt), welche in 58 Tractaten theils weitere Zusätze zur Mischna, theils eine Erklärung der dunkeln Stellen derselben enthält.

Auch damit waren aber die angeblichen Gesetzesüberlieferungen noch nicht erschöpft, noch weniger ihre Deutung und Erklärung. Wie die Tannajim neben ihren Sammlungen selbst wieder neue Entscheidungen und Deutungen lieferten, fühlten sich die Amorajim verpflichtet, den ganzen weitschichtigen Stoff von neuem durchzuarbeiten, den richtigen Sinn der einzelnen Halachoth zu ermitteln, ihren Ursprung nachzuweisen und die vorhandenen Widersprüche auszugleichen, dann aber auch aus der Mischna eine Menge neuer Entscheidungen abzuleiten und sie in verzwickter Casuistik auf das praktische Leben anzuwenden. Diese weitern Disputationen und Entscheidungen flossen in zwei neuen, umfangreichen Sammlungen zusammen: der hierosolymitanischen Gemara, welche nur zu fünf Hauptabschnitten (Seder) der Mischna Nachträge lieferte, und der babylonischen Gemara, welche die gesamte Mischna vervollständigte und allein zu maßgebender Autorität gelangte. Das Wort „Gemara" bedeutet Vollendung. Die Entscheidungen der Gemara erlangten jedoch nicht dasselbe Ansehen wie jene der Mischna, und erhielten nur Geltung, wenn ihnen kein Spruch der Mischna entgegenstand.

Die Mischna mit der hierosolymitanischen Gemara zusammen bildet den hierosolymitanischen Talmud; die Mischna mit der babylonischen Gemara vereint bildet den babylonischen Talmud oder den Talmud schlechthin, d. h. jenes Rechts- und Religionsbuch, das bei den in der Welt zerstreuten Juden

[1] Näheres über die einzelnen talmudistischen Kunstausdrücke bei E. M. Pinner, Talmud Babli. Babylonischer Talmud. Tractat Berachoth (Berlin 1842), Einleitung in den Talmud S. 1 ff. Vorrede des Rabbi Moscheh, Sohnes des Rabbi Maimon (Maimonides) S. 4 ff., Hauptregeln der Mischna S. 12, Hauptregeln der Gemara S. 13 ff., Inhalt und Beurtheilung der Haggadah S. 24. — Vgl. August Wünsche, Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen (Leipzig 1886—1889) I, S. VI ff. — A. Fr. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heiles (Geschichte des Urchristenthums I. Stuttgart 1838) S. 173.

Digitized by Google

thatsächlich an die Stelle des alten mosaischen Gesetzes trat und es theilweise aus Ueberzeugung und Leben verdrängte.

Innerhalb der Gesetzesschulen blieb allerdings die Heilige Schrift die entscheidende Autorität, aber natürlich nach dem Sinne und Ansehen des jeweiligen Erklärers; nach außen jedoch, d. h. den Laien gegenüber, stand das Wort des Rabbiners höher als die Schrift. „Die Rabbinen oder Schriftgelehrten gehören in eine Rangklasse mit den Patriarchen, mit dem Gesetzgeber, mit den Propheten; ihre Aussprüche stehen sogar über dem geschriebenen Worte, ja die tüchtigsten unter ihnen sind gescheiter und gelehrter als Gott selbst.“ [1] So wird z. B. (Bava Mezia S. 86 a) erzählt, es sei im Himmel ein gelehrter Streit über das Recht der Aussätzigen entstanden; Gott habe in dem betreffenden Fall auf Reinheit erkannt, sämtliche Engel aber gegen ihn auf Unreinheit; da hätten sich beide Theile darauf vereinigt, den Rabbi Rabba, Sohn des Nachman, als competentesten Richter in den Himmel kommen zu lassen. Der Todesengel mußte ihn holen. Er entschied zu Gunsten Gottes, was diesen nicht wenig freute. Wunderbare Stimmen verkündigten auf Erden das Lob Rabbas, und sein Grab ward ein wunderthätiger Wallfahrtsort.

Danach ist es nicht zu verwundern, wenn die Gesetzeslehrer Gott selbst als Rabbi schildern, der die Gebetsriemen trägt [2], im Gesetze studirt und die verstorbenen Schulkinder unterrichtet [3].

„Von den zwölf Stunden, welche der Tag hat, sitzet Gott in den drei ersten hin und studirt im Gesetz. In den nächsten dreien sitzet er und regieret die Welt. Da er aber siehet, daß die ganze Welt schuldig ist, verläßt er den Thron des Gerichts und setzt sich auf den Stuhl der Gnade. In den nächsten drei Stunden sitzet er und speist die ganze Welt. In den drei übrigen spielt er mit dem Leviathan, wie geschrieben steht (Ps. 104, 26): ‚Du hast den Leviathan gemacht, damit du mit ihm scherzen könnest.‘ Rabbi Acha der Galiläer hat gesagt: Seit das Haus des Heiligthums zerstört ist, scherzt der hochgelobte Gott nicht mehr. Und woher wissen wir, daß er nicht mehr spielt? Daher, weil geschrieben stehet (Is. 22, 12): ‚Darum wird der Herr Zebaoth zu der Zeit rufen lassen, daß man weine und klage, sein Haupt schere und Sackleinwand anziehe.‘ Was thut nun Gott seit jenem Tage (der Zerstörung) im letzten Viertel des Tages? Er sitzet und unterrichtet die (verstorbenen) Schulknaben, wie geschrieben stehet (Is. 28, 9): ‚Wen soll er lehren die Erkenntniß, wen soll er hören lassen seine Predigt? Die Entwöhnten von der Milch, die so von den Brüsten abgethan sind.‘“

[1] A. Fr. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heiles S. 149. Die Nachweise aus dem Talmud S. 140 ff.

[2] Tractat Berachot (Talm. Babli) S. 6 a. — Gfrörer S. 279.

[3] Avoda Sara (Talm. Babli) S. 3 b. — Gfrörer S. 278 ff.

Digitized by Google

Scharen von Rabbinern haben im Verlauf von mehreren Jahrhunderten theils zur Gestaltung des Talmud mitgewirkt, theils den darin gegebenen Stoff noch weiter ausgestaltet [1].

An ihrer Spitze steht Rabbi Hillel der Babylonier, oder der Alte (haz-zâqên). Als Sproß einer verarmten Familie aus Davids Stamme in Babylonien geboren, kam er etwa um 50 v. Chr. nach Jerusalem, widmete sich hier dem Gesetzesstudium, wurde Vorsitzender des Synedriums mit dem Titel Nasi (Fürst) und starb als solcher um das Jahr 10 n. Chr. Charakteristisch für ihn und für die talmudische Weisheit überhaupt ist sein Entscheid über die Frage, ob man ein Ei, das die Henne am Sabbat gelegt, auch am Sabbat essen dürfe. Wenn es eine zum Eierlegen bestimmte Henne war, dann war die Frage zum voraus verneint, weil das Ei dann schlechtweg als Product knechtlicher Arbeit galt. Aber auch wenn die Henne das Ei zufällig legte, ja wenn sie schon zum Schlachten, nicht zum Eierlegen bestimmt war, erklärt der sonst als liberal und milde geltende Rabbi Hillel, daß man das Ei am Sabbat oder an einem gleichwerthigen Festtag nicht nur nicht essen, sondern nicht einmal berühren dürfe. Sein dagegen als strengerer und conservativer Theologe verschrieener Gegenfüßler, Rabbi Schammai, war der entgegengesetzten Ansicht. Ein ganzer Tractat des Talmud aber erhielt von dieser Controverse den Titel „Bessa" (Ei), und eine himmlische Stimme entschied: „Die Worte beider, Schammais und Hillels, sind Worte des lebendigen Gottes; aber man folge der Schule Hillels." [2] Hillel soll die bereits riesig angeschwollenen Gesetzesentscheidungen und sogen. Ueberlieferungen in sechs Mischnaordnungen gebracht und im Verein mit Rabbi Schammai ein Buch über die Machabäer (Megillath Beth Chaschmonaim) hinterlassen haben, das aber jetzt verloren ist. Er ward Patriarch einer Nasifamilie, die bis 415 n. Chr. eine Stütze der Gesetzesautorität und der talmudischen Gelehrsamkeit in Palästina blieb [3].

Als noch bedeutender galt vielen der Rabbi Nathan der Babylonier, aus Meschne, als Jurist hochgefeiert. Er lebte in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. Von ihm ist eine eigene Mischna vorhanden, die

---

[1] Ein Verzeichniß der hervorragendsten in der Einleitung zum Talmud bei Pinner, Talmud Babli S. 10 ff., und bei Strack, Art. „Talmud" in Herzogs Realencyklopädie XVIII (2. Aufl., Leipzig 1888), 345—353. — M. Braunschweiger, Die Lehrer der Mischna. Frankf. a. M. 1890. — W. Bacher, Die Agada der Tannaiten. 2 Bde. Straßburg 1884. 1890; Die Agada der palästinensischen Amoräer I, das. 1892.

[2] Tractat Erubim Bab. S. 13 b. — Gfrörer a. a. O. S. 172. 173. Nichtsdestoweniger setzt Geiger (Das Judenthum und seine Geschichte I [2. Aufl. Breslau 1865], 117) diesen Hillel neben, ja über Christus, während ihn Renan (Vie de Jesus [Paris 1863] p. 35) als Lehrer Christi bezeichnet.

[3] Geschlechtstafel derselben bei Gfrörer a. a. O. S. 182 Anm.

Digitized by Google

seinen Namen trägt, dann ein mathematisches Werk (die 49 Middoth) und ein haggadisches Werk Massechet Aboth de-Rabbi Nathan in Form von Mischnas, mit allerlei Sagen und Schriftauslegungen bunt durchflochten. Als eine dritte Säule der talmudischen Wissenschaft wird hervorgehoben Rabbi Chija ben Abba ben Silla, gewöhnlich einfachhin Chija „der Große" genannt. Gleich den zwei vorigen aus Babylon stammend und daselbst erzogen, wirkte er zeitlebens daselbst als Tannait und Amoräer. Er verfaßte eine eigene Mischnaordnung, ein Tosephta, d. h. Zusätze und Nachträge zur Mischna, und eine Sammlung von Baraita, d. h. Lehrsätzen, die mit der Mischna nicht in Verbindung stehen.

Nach der Zerstörung Jerusalems[1] erhielten sich wohl noch Gesetzesschulen zu Jamnia, Cäsarea, Lydda, Nisibis, Tiberias, Sepphoris, Uscha und an andern Orten; doch führten sie eine mehr oder weniger kümmerliche Existenz. Um so mehr blühten die rabbinischen Studien wieder in Babylonien empor. Es bildeten sich eigentliche Hochschulen (Bet Ulfana = Lehrhaus, Bet Midrasch, Bet ha Waad, Jeschiba oder auf aramäisch Metibta, Seder oder aramäisch Sidra genannt). Zur größten Bedeutung gelangte 219 bis 243 diejenige zu Sora unter dem Rabbi Rab (eigentlich Abba Areka), welcher, auf Grundlage der schon vorhandenen Mischna, der babylonischen Talmudbildung eine selbständigere Richtung gab und außer einer eigenen Mischna die wichtigen Werke Sifra („das Buch") und Sifre („die Bücher") verfaßte. Die Hochschule brachte es unter ihm bis auf 1200 Studenten und wurde erst 473 geschlossen. Der leitende Mann an der ältern Hochschule Nehardea war Mar Samuel ben Abba ha Kohen Jarchinai, welcher, ebenfalls früher in Palästina, um 188 nach Babylon zurückkehrte und sich hier viel mit Astronomie und Kalenderwesen beschäftigte. Bei dem Perserkönig Schâpûr I. (der 240 den Thron bestieg), stand der greise Rabbi durch sein Unterhaltungstalent in hoher Gunst und war seinerseits sehr nachsichtig gegen die Perser, betrachtete sogar die Magier nicht als Götzendiener und stand mit dem Astrologen Ablat in freundlichem Verkehr. Von den Seinigen erhielt er die Spitznamen der „Arier" (Arjôk) und Schâbûr Malka. Von 258—357 hatte Nehardea keinen bedeutendern Lehrer mehr; dagegen blühte die erst um 250 eröffnete Hochschule zu Pümbaditha noch über ein Jahrhundert (bis 474) weiter. Hier lehrte zuerst ein Schüler Mar Samuels, Jehuda ben Jecheskel, der Scharfsinnige zubenannt, dann Hâna ben Chija (von 292 an), Rabba ben Nachmani (297), Joseph ben Chija (329), Abbaji (322—337).

Obwohl das Aramäische schon vor Christi Zeit allgemein herrschende Volkssprache geworden war, wandten die Lehrer des Gesetzes dem eigent-

[1] J. Fürst, Cultur- und Literaturgeschichte der Juden I, 30 ff. — Vgl. Gfrörer a. a. O. S. 180 ff. 185 ff.

Digitized by Google

lichen Hebräisch angelegentliche Sorgfalt zu. Auch nach der Zerstörung Jerusalems wurde das Lernen desselben eifrig eingeprägt. „Wie die Braut mit 24 Geschmeiden geziert, ebenso muß jeder Gebildete die genaue Kunde der 24 heiligen Schriften haben, und nichts darf in diesem Schriftschmucke fehlen, wenn die Synagoge nicht verunziert werden soll.“ [1] Trotzdem mischten sich bereits während des 1. Jahrhunderts n. Chr. viele aramäische Elemente in die Werke der Schriftgelehrten, und später nahm diese Annäherung an die Volkssprache immer mehr überhand. Einen principiellen Vertreter fand dieselbe an dem Rabbi Abbaji, welcher, selbst in den untern Volkskreisen erzogen, die Abgeschlossenheit der Gelehrten nicht gerne sah, sondern auch in halachischen Fragen immer auf Berücksichtigung des praktischen Volkslebens drang. Wie er mit Vorliebe das Aramäische pflegte und sogar leicht verständliche hebräische Wörter aramäisch übersetzte, so zog er auch in seinen Tractaten überall die volksthümlichen Ideen und Anschauungen heran, spickte seine Abhandlungen mit Volkssprüchen, gab Gesundheitsvorschriften, sympathetisch-medicinische Anweisungen, Altweibersprüche und magische Zaubermittelchen. Nach seiner Ansicht umgeben zahllose Teufel und Teufelchen den Menschen und erfüllen die ganze Atmosphäre; er ist aber um Beschwörungsmittel nicht verlegen und erzählt allen Ernstes, wie er selbst die Geisterkönigin Agrat bat Machlat überwunden.

Aus dem bunten Material, das sich seit dem Exil theils in mündlicher Ueberlieferung, theils in zahlreichen Aufzeichnungen der Tannaim und Amoraim aufgespeichert, wurden durch spätere Gelehrte im Laufe des 4. und 5. Jahrhunderts allmählich jene zwei großen Sammlungen hergestellt, welche unter dem Namen des palästinensischen (oder hierosolymitanischen) und des Babylonischen Talmud den Grundstock und die Quintessenz des rabbinischen Wissens darstellen. Der erstere ist der ältere, der zweite aber der bedeutend umfangreichere und wird deshalb von den Juden „die Gewässer, denen kein Ende“ (majim scheên lahem sôph) oder „das Meer des Talmud“ (Jam hatalmud) genannt. Als Redacteure des babylonischen werden die Rabbis Aścha und Abina genannt, als Sammler des hierosolymitanischen bezeichnet die Sage den Jochanan bar Napcha, Sohn des Rabbi Jehuda Hakkadosch; doch ist darüber kein sicheres Zeugniß vorhanden. Der Unterschied im Umfang — der hierosolymitanische bildet nur etwa ein Fünftel des babylonischen — rührt daher, daß der letztere zu allen sechs Ordnungen der Mischna eine Gemara (d. h. einen Commentar) gibt, der erstere aber nur zu den ersten vier Ordnungen. Im allgemeinen herrschte unter den Lehrern zu Jerusalem mehr Einheit, da sie ein gemeinsames geistlich-weltliches Oberhaupt, den Nasi (Fürst), hatten, während in Babylon, unter dem sogen. Haupte

[1] Schir Rabba c. 41.

Digitized by Google

der Gefangenschaft (Resch Galûtha), viel Disput und Zank herrschte, besonders über Kalenderfragen.

Den eigentlichen Grundstock beider Talmude bildet die Mischna, ein an die mosaische Gesetzgebung sich anlehnendes Corpus iuris, welches das gesamte religiöse, politische und private Leben umfaßt. Sie ist in sechs Ordnungen (Seder) und jede derselben wieder in eine Anzahl Tractate (Massechet = Gewebe) getheilt.

I. Seder Seraim handelt Von den Sämereien und der Bebauung des Landes in elf Tractaten: 1. Berachoth, Von Lobsprüchen und Gebeten; 2. Pea, Von dem Erbstück oder dem Ackerwinkel; 3. Demai, Von den zweifelhaften Früchten; 4. Kilajim, Von den ungesetzlichen Vermischungen; 5. Schebiith, Vom siebenten Jahr; 6. Therumoth, Von der Priesterhebe; 7. Masseroth, Von den Levitenzehnten; 8. Maasser Scheni, Vom zweiten Zehnten; 9. Challa, Von der Hebe oder vom Anbruche am Teige; 10. Orla, Von der Vorhaut der Bäume; 11. Bikkurim, Von den Erstlingen.

II. Seder Moed. Von den Feiertagen. Behandelt in zwölf Tractaten folgendes: 1. Schabbath (Sabbat); 2. Erubin (sabbatliche Verbindungen); 3. Pesach (Osterfeier); 4. Bessa (Feiertage); 5. Chagiga (Festfeier und Opfer); 6. Moed Chaon (Halbfeiertage); 7. Rosch Haschana (Neues Jahr); 8. Joma (Versöhnungstag); 9. Sukka (Laubhüttenfest); 10. Thaanith (Fasten und Kasteiungen); 11. Schekalin (Halbsekelsteuer); 12. Megilla (Lesen der Estherrolle).

III. Seder Naschim. Von den Weibern. In sieben Tractaten.

IV. Seder Nesikin. Vom Schadenersatz und Eigenthumsrecht. Zehn Tractate.

V. Seder Kodaschim. Von den Heiligthümern. Elf Tractate.

VI. Seder Toharoth. Von den Reinigungen. Zwölf Tractate.

Wir haben in diesen Ueberschriften zunächst nur das Skelett eines Rechtsbuches vor uns, welches geistliches und weltliches Recht, also alle nur denkbaren Rechtsbeziehungen in sich vereinigt. Wäre der Stoff deshalb auch nur rein juridisch behandelt, so hätte es mit einer Literaturgeschichte nur sehr wenig zu schaffen; allein die Rabbiner waren nicht bloß Erklärer und Commentatoren des geschriebenen Gesetzes, Rechtslehrer, Pandektensammler, Casuisten, sondern zugleich auch Moralisten im weitesten Sinne, Prediger, Exempelsammler, Anekdotenjäger, Fabelkrämer, Fabulisten in unbegrenztem Umfang, und so ist aus ihrem Rechtsbuch die bunteste Erklärungsliteratur hervorgewachsen, in welcher Bibelkunde und Jurisprudenz sich in wunderlichster Weise mit allem nur erdenklichen Wissens- und Gesprächsstoff verkrustet haben. In diesem weitern Sinn ist der Talmud zugleich der Spiegel des gesamten Geisteslebens und der gesamten literarischen Bildung [1].

Ueber den religiös-sittlichen Geist und Werth des Talmud hat Christus, die ewige Weisheit, selbst gerichtet. Denn der Geist, der den Talmud beherrscht, ist wesentlich derselbe engherzige und scheinheilige Geist des Pharisäismus, den Christus als Haupthinderniß seiner Sendung verurtheilte, der

[1] Vgl. J. M. Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Secten II (Leipzig 1858), 202 ff. 243 ff. 250 ff.

Digitized by Google

denn auch dem Erlöser am gehäſſigſten entgegentrat, ihn ans Kreuz ſchlug und ſeine Auferſtehung durch die unverſchämteſte Lüge zu entwerthen verſuchte. Es war der Geiſt ſtarren Formelkrams und äußerer Legalität, die ſich um den eigentlichen Sinn des Geſetzes und die Abſicht des Geſetzgebers nicht kümmerte. Einen Geſchmack davon erhält man in den unabſehbaren Beſtimmungen, welche z. B. der Tractat Schabbath über die Sabbatfeier aufſtellt, während der folgende Tractat Erubin die ſpitzfindigſten und doch wieder plumpſten Mittelchen an die Hand gibt, um an der Strenge der Sabbatfeier vorbeizukommen. Eine Mutter darf ihr Kindlein am Sabbat wohl führen, aber nicht tragen[1]; einen Am-haarez aber darf man ſelbſt an einem Verſöhnungstag, der auf einen Sabbat fällt, durchbohren[2].

Auch in literariſcher Hinſicht iſt die Halacha, der ſtrict geſetzliche Theil des Talmud, keine befriedigende Erſcheinung. Religion, Cultus, Staat und Familie, welche in der Thora als ein wahrhaft grandioſer Bau der Geſetzgebung vor uns ſtehen, verlieren ſich hier in ein unabſehbares Penelopegewebe exegetiſch-juriſtiſcher Tüfteleien, die ſich oft ſelbſt wieder aufheben und in denen eine Fluth von Kleinigkeiten alle großen Grundzüge und den Geiſt der Organiſation ſelbſt erſtickt. „Sicherlich", ſo meint ein neuerer jüdiſcher Talmuderklärer, „war vieles nur Schulſatzung und hatte für das öffentliche Leben keine Bedeutung."

Mehr in die eigentliche Literatur hinüber ſpielt die Haggada (chaldäiſch Agada), d. h. „Das Nebenhergeſagte" oder jene Theile des Talmud, die nicht unmittelbar auf die geſetzliche Lebensregelung, ſondern auf allgemeine Belehrung und Erbauung gerichtet ſind und ſich deshalb mehr an die Propheten und Hagiographen als an die Thora anlehnen. Man kann eine religiöſe, eine weltliche und eine halbreligiös-halbweltliche Haggada unterſcheiden. Die religiöſe beſchäftigt ſich hauptſächlich mit Gott und der Geiſterwelt, ſucht Gottes Eigenſchaften, Wirken und Walten dem Menſchen näher zu bringen und iſt dabei reich an ſchönen Nachklängen der Bibel. Allein das wirklich Geoffenbarte genügte dieſen Geſetzeslehrern nicht. Unter dem Einfluß orientaliſchen Geiſterglaubens und phantaſtiſcher Gnoſis dachten ſie ſich neue Engel aus, ließen Gott mit den Engeln die ſeltſamſten Geſpräche halten und trugen in die Geiſterwelt die abſtruſeſten Träumereien hinein. Da ihnen die wirkliche Bedeutung der bibliſchen Typik völlig abhanden ge-

[1] Schabbath 18.

[2] Peſachim 49. Ein Am-haarez iſt, wer „das Schema nicht abends und morgens ſagt", wer „keine Gebetriemen trägt", wer „keine Franſen (Zizzith) am Kleide trägt", wer „keinen Meſuſa (Jehovah-Zettel) an der Thüre hat", wer „Söhne hat und ſie nicht im Geſetze ſtudiren läßt". Ueber die unnachſichtliche Strenge gegen dieſe „Lauen" und „Ungläubigen" vgl. Gfrörer, Jahrhundert des Heiles S. 188—191.

Digitized by Google

kommen war, deuteten ſie ſich die großartigſten Vorbilder in der extravaganteſten Weiſe zurecht und miſchten die erhabenen Zeichen und Bilder mit dem ſonderbarſten abergläubiſchen Wahn. Durch die weltliche Haggada werden dann alle ſocialen Verhältniſſe der Menſchen, die ältere Volksgeſchichte und Ueberlieferung, Thierwelt und Pflanzenwelt, Metalle und Geſtirne in den Rahmen der Betrachtung gezogen und mit geſuchten allegoriſirenden Deutungen behandelt. Die nur halbgeiſtliche Haggada endlich ergeht ſich rathend, tröſtend, belehrend, ſcherzend, trauernd über alle Ereigniſſe und Beziehungen des Alltagslebens, meiſt mit einem gewiſſen erbaulichen Anhauch, oft auch vorwiegend weltlich, bald ſpieleriſch bald pedantiſch[1].

Die Form der Haggada iſt eine ſehr mannigfaltige. Bald geſtaltet ſie ſich zu längern oder kürzern Lehrvorträgen, bald zu Erzählungen, Fabeln, Parabeln und Allegorien, bald zu kurzen Sittenſprüchen und Klugheitsregeln. Nicht nur was die Rabbiner in ihren Synagogen predigten, ſondern auch was ſie bei Gaſtereien und Feſtgelagen, bei Beſchneidungs- und Hochzeitsſchmäuſen, am Krankenbett und bei Beerdigungen, im Privatverkehr und auf öffentlichen Plätzen zum beſten gaben, wurde in buntem Miſchmaſch in der Haggada zuſammengepfropft. Schon die Verquickung all der völlig verſchiedenen Elemente bezeichnet eine tiefgreifende Geſchmacksverwirrung und einen Niedergang der geiſtigen Bildung überhaupt. Die Wirkung war eine um ſo ungünſtigere, als die haggadiſchen Vorträge hauptſächlich auf die

---

[1] „In der That unterſcheidet ſich die Haggada von der Halacha zunächſt darin, daß ſie anziehender und intereſſanter iſt; jedenfalls erſtreckt ſich das Intereſſe, das ſie bietet, über einen größern Kreis — ſie iſt univerſaliſtiſcher. Während die Halacha ſich nur auf dem engbegrenzten Felde des Geſetzes bewegt und fortwährend mit deſſen Umzäunung (סיג לתורה) beſchäftigt iſt, entſendet die Haggada ihre lianenhaften Gebilde weit aus über dieſe engen Grenzen; ſie überſpringt den engen Zaun excluſiver Nationalität, und wie des Märchens luftige Geſtalten von Land zu Land, von Meer zu Meer flattern, ſo haben auch einzelne Elemente der Haggada zu fremden Nationen ihren Weg gefunden, wie ſie ihrerſeits mehr exotiſche Elemente in ſich aufgenommen als die ſtreng abgeſchloſſene Halacha. . . . Erzählungen und Wunderſagen, ſinnige Sprüche und hyperboliſche Parabeln, kluge Lebensregeln und träumeriſch dämmernde Märchen, die graue Vorzeit und die lebendige Gegenwart, Geſtalten des Morgen- und des Abendlandes — alles ſpielt ineinander, verwandelt ſich ineinander; der Traum wird zur Wirklichkeit, die Wirklichkeit zum Traum. Ebenſo wird die bibliſche Poeſie mit der chaldäiſchen Dichtkunſt verwebt, welch letztere weniger ſymboliſch als vielmehr hyperboliſch, weniger intenſiv als numeriſch accumulativ iſt, und weniger durch innere Erhabenheit als vielmehr durch geometriſche Progreſſion und ſonſt äußere Dimenſionen imponirt — für welche accumulirende Dichtungsgattung denn auch das aramäiſche Idiom mit ſeinen klangvollen Wörtern, mit ſeinem vocaliſchen Luxus und ſeinen majeſtätiſch nachrauſchenden Wortendungen das paſſendſte Gewand bildet.“ M. Grünbaum, Beiträge zur vergleichenden Mythologie aus der Haggada (Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländ. Geſellſch. XXXI, 184. 185).

Digitized by Google

Frauen und Ungelehrten, also auf die breiten Schichten des Volkes berechnet waren und in der That bis herab ins vorige Jahrhundert die eigentliche Volksliteratur der Juden geblieben sind[1]. Aus ihr ist vorwiegend als bloße Reproduction die jüdisch-deutsche Volksliteratur hervorgegangen, die ihr Publikum hauptsächlich unter den Frauen suchte und sich oft schon auf dem Titelblatt den „Frauen und Meidlich" empfahl; ebenso die jüdisch-spanische Volksliteratur, in dem sogen. Ladino oder Español abgefaßt, d. h. in hebräischer Schrift, aber in spanischer Sprache, mit vielen veralteten spanischen Worten und spanisirten Hebraismen. Diese Literatur stand dann wieder in Beziehung zu jener der spanischen Morisken. Ein gemeinsamer Zug dieser Literaturen ist, daß sie die ehrwürdigen Ueberlieferungen des Alten Testaments mit den abenteuerlichsten Fabeln des gesamten Morgenlandes mengen. Salomon und Alexander der Große, Henoch und Mohammed, persische Märchen und gnostische Engelsanekdoten figuriren da nebeneinander. Der Talmud hat recht eigentlich den Koran vorbereitet, und bei der ungeheuern Verbreitung der Juden im Orient und Occident das Alte Testament seiner ursprünglichen Würde und Weihe entkleidet und auf dasselbe Niveau mit dem phantastischen oder abergläubischen Fabelstoff der heidnischen Orientalen herabgesetzt[2]. Durch ihn sind Adam, Seth, Henoch, Noe, Abraham, Lot, Isaak, Jakob, Joseph, Moses, Saul, David, besonders aber

[1] „Die haggadischen Vorträge waren, wie oben bemerkt wurde, volksthümlich; sie waren zunächst für Frauen und Ungelehrte — nach moderner Ausdrucksweise für das große Publikum bestimmt und wurden zunächst am Sabbat und an Festtagen gehalten. Sie hatten auch etwas Festtägliches; sie waren erheiternd und unterhaltend, wozu das in ihnen vorwaltende witzige Element, die Wortspiele, die Sprichwörter, die frappirende Verbindung weit auseinander liegender Dinge viel beitrug. Sie hatten aber noch einen höhern Zweck: sie sollten in einer bedrängten Zeit, in der man immer noch Schlimmes befürchten mußte, Trost und Erhebung gewähren und das Gottvertrauen stärken durch den Hinweis auf Gottes Liebe zu Israel und zu den frommen Männern insbesondere, wie sich diese in den biblischen Erzählungen und in der spätern Wundersage (?) kundgibt. . ." M. Grünbaum, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde (Leiden, Brill, 1888) S. 240.

[2] Begegnen wir in diesem auch manchen schönen und sinnigen Parabeln, Erzählungen und Märchen, die jeden Freund der sogen. „Folk Lore" erfreuen werden, so ersticken dieselben doch vielfach in einem wilden Rankengewirr von lächerlichen und läppischen Zügen, von grotesken Grübeleien, von unsaubern, widerlichen und abergläubischen Wahnvorstellungen, welchen nicht der Genius der Poesie, sondern jener der Unlauterkeit zu Gevatter gestanden. Vgl. die treffenden Zusammenstellungen bei J. A. Eisenmenger, Entdecktes Judenthum. 1742. II. Thl. V. Kap.: Was die Juden von dem Paradies schreiben und lehren (II, 295—322); VI. Kap.: Was die Juden von der Höllen lehren (II, 322—369); VII. Kap.: Was die Juden von den guten Engelen lehren (II, 370—407); VIII. Kap.: Was die Juden von den bösen Engelen oder Teuffelen lehren (II, 408—468). Besonders die äußerst schmutzige Dämonologie hat unter allen Völkern schweres Unheil angerichtet.

Digitized by Google

König Salomon nicht nur bei den Juden, sondern auch bei den Völkern, unter denen sie lebten, den Syrern, Persern und Arabern zu bloßen Sagengestalten herabgesunken[1]. Moses selbst, der Gesetzgeber der Thora, ist diesem Lose nicht entgangen, wie man aus der folgenden Talmudstelle ersehen kann. Dieselbe hat anfänglich einen gewissen poetischen Anflug, aber sie läuft in bloße Spielerei und Aberglauben aus, verdreht den ehrwürdigen Psalmentext und ruft ihn zum Zeugniß an für ein reines Phantasiegebilde.

Kaum hatte Moses seinen Fuß auf die Himmelsschwelle gesetzt, als ein Geräusch, ein Tumult, ein außergewöhnliches Getöse sein Erscheinen unter den ewigen Himmelsbewohnern begrüßte.

Herr! Herr! riefen die Engel bestürzt, ein Sohn des Weibes, ein Lebender unter uns! Welche Kühnheit! Welche Entheiligung!

Dieser Sohn des Weibes, sprach der Herr, ist gekommen, um hier das Gesetz zu empfangen und es auf die Erde zu bringen.

Das heilige Gesetz auf die Erde? riefen die ewigen Himmelsbewohner, noch tiefer erregt. Der kostbare Schatz, der in deinem Geiste vor der Schöpfung war, der seit Jahrtausenden deine Liebe und Wonne ist, dies Gesetz sollte einem Wesen von Fleisch und Blut anvertraut werden? O, bewahre dies Licht, dies Juwel dem Himmel!

Und Gott wandte sich zu Moses und sprach: Moses, antworte du selbst deinen Widersachern.

Ich fürchte, o Gott, entgegnete Moses, daß diese Feuergeister mich zu Asche verbrennen.

So lege deine Rechte auf meinen unsterblichen Thron, und sprich sonder Furcht!

Und der Ewige ließ einen Strahl seiner ewigen Glorie Moses' Haupt umglänzen, und dieser sprach also beruhigt:

In dem Gesetze, welches du, o Herr, mir verheißen hast, ist es verboten, Götzen anzubeten; seid ihr, o Engel, etwa Götzenanbeter? Das Gesetz befiehlt die Sabbatruhe; arbeitet ihr? bedürft ihr der Ruhe? Es gebeut: Ehre Vater und Mutter; Engel, habt ihr Eltern? Es verbeut zu tödten, zu stehlen, die Ehe zu brechen; gibt es denn in dem Himmel Leidenschaften, Begierden und unlautere Lüste?

Bei diesen Worten beruhigten sich die himmlischen Heerscharen, sie riefen ihm Beifall zu, und alle wetteiferten, dem Sohne des Weibes eine Gabe darzureichen. Zuletzt machte ihm auch der Todesengel ein Geschenk, nämlich die Gabe, durch den Duft des heiligen Weihrauchs die pestilenzialischen Einflüsse zu verscheuchen, welche das Volk tödten können.

Auf diese Begebenheit spielt der Psalmensänger an, wenn er, von Moses sprechend, sagt: „Du bist gen Himmel aufgestiegen und hast dort reiche Schätze gesammelt, und bist mit kostbaren Gaben für die Menschen beladen zurückgekehrt"[2].

An ein paar vereinzelten Stellen des Talmud wird einer Lehre erwähnt, welche nur einzelnen ganz bevorzugten Menschen mitgetheilt werden

---

[1] Grünbaum a. a. O. S. 54—199, und von dems. „Zu Jussuf und Suleicha" (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XLIII, 1—29).

[2] Tractat Schabbath fol. 89. Uebersetzt nach *M. Schwab*, Le Talmoud de Jérusalem. 2 vols. Paris 1890.

Digitized by Google

dürfe. Dieſelbe wird von den Erklärern allgemein als metaphyſiſche Speculation aufgefaßt und Kabbala (Ueberlieferung) benannt[1]. Die älteſten ſchriftlichen Erzeugniſſe dieſer privilegirten Geheimwiſſenſchaft ſind: das Buch Jezirah (Von der Schöpfung) und das Buch Sohar (des Glanzes). Beide tauchen erſt im Mittelalter auf, ſcheinen jedoch auf ältere Quellen zurückzugehen. Das erſtere, anhebend mit einer Aufzählung der 32 Wege der Weisheit, entwickelt aus dieſen Zahlen eine Art von kosmologiſchem Weltſyſtem, dem die Idee einer pantheiſtiſchen Emanation zu Grunde liegt, das aber ſchließlich auf die abenteuerlichſte Spielerei mit Zahlen hinausläuft. Noch viel bunter und krauſer iſt das zweite, das ſich erſt ſcheinbar als Commentar zum Pentateuch ausgibt, dann aber Ritualiſtik und Caſuiſtik mit den ſeltſamſten Speculationen vermengt, die, ähnlich wie im Buche Jezirah, unter den wunderlichſten Formeln und Zahlſpielereien die großen Welträthſel behandeln, aber nicht nur den Urſprung der Welt, ſondern Gott, Menſch und Welt in ihrem wechſelſeitigen Verhältniß. Auch hier liegt wieder eine pantheiſtiſche Anſchauung zu Grunde; das Abſolute ſtrahlt ſich in den zehn Sephiroth aus, die als Hauptkategorien alles Sein, Werden und Wirken umfaſſen. Mit der Vorſtellung dieſer ſtolzen, alle Offenbarung überſtrahlenden Geheimſpeculation iſt ſchon im Talmud auch diejenige geheimer Zauberkraft verbunden. So berichtet die Gemara zum Tractat Sanhedrin: ſo oft Rabbi Chanina und Rabbi Oſchaia im Buche Jezirah ſtudirten, zauberten ſie eine dreijährige Kuh hervor und ſorgten ſo für ihren Lebensunterhalt. Pantheismus, Theoſophie und Charlatanerie reichten ſich alſo, wie ſpäter noch oft genug, brüderlich die Hand. An das Buch „Von der Schöpfung“ und an das „Buch des Glanzes“, von dem es eine kleinere und eine größere Ausgabe gab, reihte ſich eine ganze Schar ähnlicher Schriften, wie das Buch „Glaube und Hoffnung“, das „Thor des Lichts“, das „Buch der Wanderungen der Seelen“, der „Lebensbaum“, das „Königsthal“, das „Himmelsthor“ und andere. Obwohl dieſe abenteuerliche Theoſophie und Philoſophie vereinzelte Juden der chriſtlichen Philoſophie und dem Chriſtenthum ſelbſt näher brachte, war ſie im ganzen doch weit mehr eine Schule der Freigeiſterei und des Aberglaubens, ein Element der Zerſetzung, das gerade in den gebildeten Kreiſen die letzten Reſte des moſaiſchen Glaubens untergrub, ohne etwas Beſſeres an deſſen Stelle zu ſetzen.

Dasſelbe Volk, das der Menſchheit in Moſes den glänzendſten Geſchichtſchreiber ihrer älteſten Ueberlieferung gegeben, das aus der Zeit der Richter, der Könige und ſelbſt des Exils und der Machabäer ſo meiſterhafte, gediegene, lebensvolle Annalen beſaß, hatte nach der Verwerfung des Meſſias keine Geſchichtſchreibung mehr. Alles, was es wußte, ſtoppelte es

[1] Im Tractat Chagiga, ſowohl Miſchna als Gemara.

Digitized by Google

in ſeine Talmude hinein, und faſt nur durch ſie ſind uns die Namen ſeiner Führer und Gelehrten erhalten. Erſt vom 9. Jahrhundert an tauchen wieder Schriften auf, die einen hiſtoriſchen Charakter haben, aber auch dieſe hängen wieder mit den Talmuden und Midraſchen zuſammen[1].

Mit der Poeſie ſtand es nicht beſſer. Ein paar Jahrhunderte vergingen nach der Zuſammenſtellung der zwei Talmude, ehe ſich aus den darin geſammelten Gebetsformularen eine religiöſe Hymnik, der ſogen. Pijjut, entwickelte. Die ganze Poeſie dieſer Zwiſchenzeit beſtand darin, Litaneien und Reſponſorien alphabetiſch zu ordnen, wobei ſich noch aramäiſche Proſaſtücke unter die hebräiſchen Segensſprüche verirrten. Die Anregung zum Pijjut ſcheinen die religiöſen Hymnen der Syrer, Kopten und Griechen gegeben zu haben; die Schwierigkeit aber lag darin, zu einem poetiſchen Schwung zu gelangen, ohne dabei von der orthodoxen Genauigkeit der Talmud- und Midraſcherklärungen abzuweichen[2]. Als erſter bedeutender Meiſter auf dieſem Gebiete gilt Eleazar ben Kalir, der Verfaſſer von mehr als 200 pijjutiſchen Compoſitionen, die man nach ihm kaliriſch nannte und die für die Folgezeit maßgebend blieben. Er ſchloß ſich im ganzen ſehr eng an den talmudiſchen Text an, ſowohl der Halacha als der Haggada, folgte bisweilen faſt wörtlich einer einzigen Peſikta, ſtellte aber auch mitunter verſchiedene Haggadas über denſelben Stoff zuſammen und nahm dabei eher vorhandene Widerſprüche mit auf, als in einer Streitfrage ſelbſtändig zu entſcheiden. Sein Sprachreichthum und ſeine Gewandtheit, neue Worte und Wendungen zu bilden, ohne dabei dem ältern Sprachcharakter untreu zu werden, fanden hohes Lob; in den liturgiſchen Formen, die er pflegte, Keroba, Schibata und Hoſchana, wurde er als muſtergiltiges Vorbild betrachtet. Seine Compoſitionen erſtrecken ſich jedoch nur über die höhern Feiertage des jüdiſchen Feſtkreiſes[3].

---

[1] So das Seder Olam (um 805), die gaonäiſche Chronik, das Seder der Talmudiſten (884), Scheriras Sendſchreiben (988), Samuel Halevis Einleitung zur Gemara (um 1050), Abraham Halevis Buch der Ueberlieferungen (1161), Maimonides' Einleitung (1177), das Talmudiſtenlexikon (1200), die Einleitung des Menachem Meiri (um 1280) u. ſ. w.

[2] H. Zunz, Literaturgeſchichte der ſynagogalen Poeſie. Leipzig, Gerſchel, 1865. Nachtrag Berlin, Cohn, 1867. — Geſtetner, Makteach ha-Pijutim. Index zu Zunz, Literaturgeſchichte. Berlin 1889. — M. Steinſchneider, Jüdiſche Literatur (Erſch und Gruber. 2. Sect. XXVII). Leipzig 1850. — D. Caſſel, Lehrbuch der jüdiſchen Geſchichte und Literatur. Leipzig 1879. — Karpeles, Geſchichte der jüdiſchen Literatur. Berlin 1886. — J. Fürſt, Der Orient. 12. Bde. Leipzig 1840—1858. — Derſ., Bibliotheca Iudaica. 3 Bde. 1849—1863. — Winter und Wünſche, Die jüdiſche Literatur ſeit Abſchluß des Canon. Trier 1891. — J. M. Joſt, Geſchichte des Judenthums ꝛc. 3 Bde. Leipzig 1857—1859. — H. Grätz, Geſchichte der Juden. 11 Bde. Leipzig 1853—1875; 3. Aufl. 1879 ff.

[3] Joſt, Geſchichte des Judenthums II, 271 ff.

Digitized by Google

Schon vor Kalirs Zeit entwickelte sich neben dem Pijjut auch die Selicha, eine leichtere Art der religiösen Lyrik, in der sich nach und nach Strophenbau und Reim, endlich auch ein regelmäßiges Metrum einbürgerten. Der in Wortklauberei, Tüftelei und Formelkram gedrillte Geist der Rabbiner erfand bald eine ganze Menge verschiedener Formen: Selicha mit strophischen Versen gleichen Anfangs, mit durchgehendem Reim; reimlose Akeda, dreizeilige Tocheda, Chatanu, Pismon u. s. w.; später dann strophische Verse mit gleichartigem Ausgang, Peticha mit stätigem Reim, Selicha, deren Strophe mit dem gleichen Wort anfängt und schließt, vierzeilige gereimte Tochacha, Chatanu mit Zeilen zu je drei Worten, Tamid- und Thora-Techinna, Pismon (ursprünglich „Refrain") mit gereimten Strophenversen, metrische Bakascha u. s. w. Die meisten dieser Formen sind freilich keine selbständige Erfindung, sondern denjenigen anderer Völker nachgebildet, unter denen die Juden wohnten, der Araber, Spanier, Franzosen und Italiener. Sobald sie sich behaglicher im Abendland eingenistet hatten, traten Dichter in Masse auf. Von 1050—1140 werden im deutschen Rheinland allein 14 Selichadichter namhaft gemacht, 10 in Italien, 9 in Frankreich, 4 in andern romanischen Ländern, 8 ohne Angabe des Aufenthalts. Die berühmtesten sind: Mose ben Esra, 1070 zu Granada geboren, ein Buß- und Trauerdichter, der nie scherzt und lächelt und von dem über 220 Gedichte vorhanden sind; Jehuda Halevi aus Castilien, bald nach 1140 gestorben, allgemein als der hervorragendste aller neuhebräischen Dichter anerkannt; Abraham ben Meir ben Esra, der in Frankreich, England und Italien wirkte und dichtete und 1167 zu Rom starb.

Dichter und Philosoph zugleich war Avicebron (mit vollem Namen Salomon ben Jehuda ibn Gabirol), 1020 zu Cordova oder Malaga geboren, aber in Saragossa herangebildet, wegen polemischer Angriffe 1045 aus dieser Stadt vertrieben. Seitdem wanderte er unstät in Spanien herum und starb 1070 in Valencia. Sein Hauptwerk „Mekôr Chajim" (Quell des Lebens), arabisch geschrieben, erst später ins Hebräische übersetzt, ist philosophisch und zwar stark von neuplatonischen Einflüssen beherrscht. Die darin entwickelte Emanationslehre trug nicht wenig dazu bei, dem Pantheismus im mittelalterlichen Europa die Pfade zu ebnen. Sie spiegelt sich auch in seinem Gedichte „Die Krone des Königthums" (Keter Malkuth) wieder, in welchem er mit hoher formeller Schönheit Gott als „Quelle des Lebens" besingt. Zwei andere Schriften sind ethischen Inhalts: Tikkun middot ha-Nefesch (Anleitung zur Reinigung der Seeleneigenschaften) und Mibchar ha-Penijjim (Korallenauswahl). Von seinen Gedichten wurden viele in die Liturgie aufgenommen [1].

[1] Geiger, Salomo Gabirol und seine Dichtungen. Leipzig 1867. — Stößel, Salomon ben Gabirol als Philosoph ꝛc. Leipzig 1881. — Auszüge aus dem „Mekôr

Digitized by Google

Jehuda ben Samuel Halevi[1], oder wie die Araber ihn nennen, Abul Haſſan ibn Hallâwi, wurde um 1085, kurz vor dem erſten Kreuzzug, zu Toledo geboren. Er ſteht inmitten eines glänzenden Kreiſes, wie ihn das jüdiſche Volk ſeit den Tagen des Alten Bundes nimmer geſehen. Kurz vor ihm lebten der Dichter und Philoſoph Ibn Gabirol, der Schrifterklärer Raſchi und der Geſetzeskundige Alfaſi; zu Zeitgenoſſen hatte er den Dichter Moſes ben Esra und den Aſtronomen Abraham ben Esra; bald nach ihm aber trat der große Schriftkenner Maimonides auf und der beliebte Volksdichter Charisi (Alcharisi). Es war das nicht zufällig. Die Juden hatten ſich unter den Mauren in Spanien eine Stellung errungen wie bis dahin bei keinem andern Volk. Sie genoſſen volle Freiheit; ſie waren in Handel und Gewerbe, politiſchem Einfluſſe und wiſſenſchaftlicher Thätigkeit obenauf. In dem großen Kampf zwiſchen Halbmond und Kreuz konnten ſie deshalb auch ein gewichtiges Wort in die Wagſchale legen. Auch die Chriſten mußten mit ihnen rechnen, als 1085 Toledo in die Hände Alfons' VI. gefallen war, und dieſer ließ ſich von Papſt Gregor VII. die Rüge gefallen, daß unter ſeiner Regierung Juden über Chriſten Gewalt ausübten, obwohl Toledo nach der Einnahme zugleich Königs- und Primatialſitz wurde.

Seine erſte Erziehung erhielt Jehuda zu Toledo. Nach Samuel ibn Abbas hatte der damalige jüdiſche Studiengang folgenden Verlauf: erſt hebräiſche Grammatik und Thoraſtudium bis zum 13. Jahre; darauf indiſche Arithmetik, Aſtronomie und Medicin, griechiſche Mathematik, Geometrie und Algebra, endlich mit 15 Jahren Talmud und etwas Poeſie. Den eigentlichen Rhythmus hatten die neuhebräiſchen Dichter von den Arabern

---

Chajim" bei *Munk*, Mélanges de philosophie juive et arabe. Paris 1857. — Dr. *H. Behrend*, The Influence of Judaism on Ancient, Mediaeval and Modern Philosophy, in Papers read before the Jews' College Literary Society during the Session 1886/87. London 1887. — J. Guttmann, Die Philoſophie des Salomon Ibn Gabirol. Göttingen 1889. — *Clem. Bäumker*, Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons vitae ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino. Münſter 1892—1895. — Ueber den verhängnißvollen Einfluß dieſer Philoſophie auf jene des Abendlandes vgl. *Menendez Pelayo*, Historia de los Heterodoxos Españoles (Madrid 1880) p. 375—414.

[1] *Joseph Jacobs*, Jehuda Halevi, Poet and Pilgrim, in Papers read before the Jews' College Literary Society etc. Reprinted from the Jewish Chronicle. London 1887. — Dr. David Kaufmann, Jehuda Halewi. Verſuch einer Charakteriſtik. Breslau 1877. — Dr. A. Sulzbach, Dichterklänge aus Spaniens beſſern Tagen. Frankfurt a. M. 1873. — Dr. Michael Sachs, Die religiöſe Poeſie der Juden in Spanien. Berlin 1845. — *Luzzato*, בתולת בת יהודה, Virgo filia Jehudae. Prag 1840. — Kämpf, Nichtandaluſiſche Poeſie andaluſiſcher Dichter II, XVII ff. — S. Mandelkern, Hebräiſche Gedichte. Leipzig 1889.

Digitized by Google

herübergenommen, und so gründete sich denn die Poetik auf arabische Muster. Um 1100 ging Jehuda nach Lucana bei Granada, welches damals einen bedeutenden Kreis von Gelehrten vereinigte und zu einem Mittelpunkt der Talmudstudien geworden war[1]. Er fand hier viele Freunde, darunter Moses ben Esra, der ihm bis zu seinem Tode 1139 treu gewogen blieb, gewann Lust an der Poesie und verfaßte außer 43 Hochzeitsgedichten mit Bibelstellen auch eine Anzahl Liebesgedichte und Räthsel und endlich etwa 300 religiöse Gedichte.

„Jehuda Halevi", so urtheilt J. Jacobs, „war der größte neuhebräische Dichter; aber die neuhebräische Poesie besaß keine wirkliche Größe und konnte sie nicht besitzen. Sie war wesentlich eine von der Vergangenheit überschattete Reminiscenzliteratur und bildet so genau ein Analogon zu der neulateinischen Poesie des Mittelalters. Der jüdische Dichter hatte hier die Psalmen vor sich, vom rein literarischen Standpunkt aus betrachtet die großartigste religiöse Lyrik der Weltliteratur. Er konnte unmöglich hoffen, innerhalb ihres Rahmens mit ihnen zu rivalisiren; gleich unmöglich war es ihm, diesen Rahmen zu verlassen. Daher sind die Pijjutim voll von bekannten oder weniger bekannten Citaten, so daß ein guter Theil davon eigentlich in Gänsefüßchen gedruckt werden müßte. Daher bestand der Punkt, in welchem der Paitan (Pijjutverfasser) die größte Geschicklichkeit zeigen konnte, darin, einen Bibelvers aus seinem wahren Sinn herauszureißen."

Einen andern Uebelstand der neuhebräischen Dichtung bildet die Anwendung des Reimes, den die jüdischen Dichter den arabischen ablernten. Nun hat aber das Hebräische bei weitem nicht den Wort- und Formenreichthum des Arabischen. Etwa drei Viertel der hebräischen Reime beruhen auf den Endungen ־ִי, ־ִים, ־ֶה und ־ָה, was eine unendliche Einförmigkeit hervorruft, besonders bei Gedichten, in welchen, nach arabischen Mustern, derselbe Reim durch alle Zeilen durchgeführt wird[2]. Dieser Singsang ist für den Abendländer auf die Dauer fast unausstehlich; bei einzelnen Gedichten tritt er nicht so stark hervor.

---

[1] J. Jacobs vergleicht die damalige Lage der Juden in Spanien mit derjenigen, welche sie heute in Oesterreich-Ungarn genießen. The culture of Islam was in some respects superior to that of Christendom, and especially in the tolerance accorded to the Jews—that barometer of civilization (!). And there were special reasons why the Jews of Spain enjoyed an exceptional share of toleration, not alone from the Moors, but even from the Christians of the Country. For they held a position there somewhat analogous to that which they now hold in the dual Empire of Austro-Hungary. L. c. p. 93.

[2] Mit Bezug auf einen spätern Dichter sagt Renan (Histoire littéraire de la France XXVII [Paris 1877], 716): Comment s'attendre à trouver dans une poésie quelque élégance, quelque pureté, quand l'auteur s'est imposé d'écrire deux cent dix lignes finissant toutes par la rime ־ִי (ri).

Digitized by Google

Zu dem Beſten, was Jehuda gedichtet, gehören unzweifelhaft ſeine „Pilgerlieder“ und andere Stücke, in welchen ſich ſeine Sehnſucht nach dem irdiſchen wie nach dem himmliſchen Jeruſalem in ebenſo frommer als poetiſcher Weiſe ausſpricht.

Sehnſucht nach Jeruſalem. (Ghazel.)

O Stadt der Welt du, ſchön in holdem Prangen!
Aus fernem Weſten ſieh nach dir mich bangen.
Es wogt der Liebe Strom, denk' ich der Vorzeit,
Des öden Tempels, deſſen Pracht vergangen.
O hätt' ich Adlers Flug, zu dir entflög' ich,
Bis deinen Staub ich netzt' mit feuchten Wangen;
Mich zieht's zu dir, ob auch dein König fort,
Ob auch, wo Balſam troff, jetzt niſten Schlangen.
O könnt' ich küſſen deinen Staub, die Scholle,
Wie Honig ſüß dem liebenden Verlangen[1].

Im Oſten weilt mein Herz, ich ſelbſt an Weſtens Rand.
Wie ſoll mich freun, woran ich ſonſt wohl Luſt empfand?
Wie mein Gelübde löſen, wenn in Edoms Haft
Zion — ich ſelbſt in des Arabers Joch gebannt?
Wie gilt Hiſpaniens Gut mir nichts, wie mir ſo hoch,
Den Staub zu ſchaun der Stätte, wo der Tempel ſtand![2]

Aus den Pilgerliedern.

Zur Waſſerwüſte ward die Welt voll Sünden!
Drum kann das Auge Trockniß nirgends finden.
Kein Menſch, kein Thier, kein Vogel iſt zu ſchauen.
Iſt alles fort und ruht in Schweigens Gründen?
Zu ſehen Berg und Thal, wie wär' ich froh!
Wie wollt' ich Luſt an grauſer Steppe finden!
Ich ſpäh' umher, ob nichts vorüberzieht; — —
Nichts außer Schiff, Gewölk und Meeresgründe,
Dem Krokodil, das aus der Tiefe rauſcht,
Daß grau aufſchäumt die Fluth, zerwühlt in Schlünde.
Gleich einer Beute, die er ſich errungen,
Läßt Meeresgrund den Kiel dem Aug' entſchwinden.
Es ſtürmt das Meer — es jauchzt die Seele. Bald
Wird ſie in Gottes heil'gem Raum ſich finden.

Wie iſt, o Weſt, ſo duftig mir dein Wehen!
Auf deinen Schwingen Nard' und Aloeen!
Du hauchſt aus würz'gen Kammern, nicht von dort,
Wo Wind und Sturmes Wüthen hauſt, des jähen.

[1] M. Sachs a. a. O. S. 291. [2] Ebd. S. 292.

Digitized by Google

Mit Vogelflug trägst du zur Heimat mich,
Drum mir so süß wie Myrrhenbündels Wehen.
Wie sehnet sich nach dir die Schar, die gern
Auf leichtem Kiel durchfurcht die Fluth der Seen!
O laß es nicht — das Schiff, o trag es fort,
Wenn sinkt der Tag, wenn neu er will erstehen!
Die Tiefe glätte, theile sanft das Meer,
Und ruh erst dort am Ziel, bei heil'gen Höhen;
Und schilt der Ost, der auf die Fluthen wühlt,
Daß hochgethürmt sich ihre Wogen blähen,
Was kann ich thun — der Elemente Sklav?
Bald hält's mich fest, bald läßt es frei mich gehen,
Doch meiner Wünsche tiefster steht bei Gott,
Der Bergeshöh'n und Winde ließ erstehen!'

Diese Lieder haben etwas tief Ergreifendes, wenn man bedenkt, daß sie in jene Zeit fallen, wo Gottfried von Bouillon das Kreuz siegreich auf den Mauern von Jerusalem aufgepflanzt hatte und die Blicke der abendländischen Christenheit voll Freude und Hoffnung nach dem Gelobten Lande gerichtet waren. Es war die glänzendste Huldigung, die dem Auferstandenen seit den Tagen Konstantins und Helenas zu theil geworden. Aber auch das vermochte die Binde nicht zu lüften, die das Auge des unglücklichen Hebräervolkes umnachtete. Sie verzehrten sich in unfruchtbarer Sehnsucht nach dem Messias, der längst erschienen und dessen Name schon seit einem Jahrtausend die Weltgeschichte beherrschte. So wehmüthig uns deshalb Jehudas Sehnsucht berührt, können wir doch begreifen, daß seine Lieder bei gläubigen Juden einen tiefen Widerhall finden mußten und daß sie aus ihnen Trost und Erbauung schöpften[2].

Sehr überschwänglich und theilweise geschmacklos ist aber das Lob, das ihm bald nach seinem Tode Charisi, der angesehenste Dichter der nächsten Zeit, gewidmet hat:

---

[1] M. Sachs a. a. O. S. 294 ff.

[2] Der gelehrte Rabbi Abo ab Immanuel charakterisirt ihn in seiner Nomologia (p. 280) folgendermaßen: Todos sus versos son en alabança del Señor bendito: tenemos muchos en nuestras oraciones de Ros-Hasaná y de Kipur, que mueven el alma á grandísima devoción: y en particular la kedusá de la Hamida תעטרה de la mañana, en que va glosando aquellos tres versos de David en el psalmo 103 que dicen: Benedezid al Señor, sus Ángeles etc. Va este divino poeta coligando el mundo supremo angélico con el celeste y con el elemento inferior: y obligando á todos á loar y glorificar á su Omnipotente Criador, con artificio maravilloso. En suma son todos sus versos llenos de alta dotrina, de suavísimos conceptos y de rarisima excelencia. Vgl. M. Sachs a. a. O. S. 333. — An übertriebener Lobseligkeit leidet die Charakteristik, die David Kaufmann a. a. O. S. 10 ff. von Jehudas Poesie gibt.

Digitized by Google

Das Lied, das der Levit Jehuda gesungen,
Ist als Prachtdiadem um der Gemeinde Haupt geschlungen,
Als Perlenschnur hält es ihren Hals umschlungen.
Er, des Sangestempels Säul' und Schaft,
Weilend in den Hallen der Wissenschaft,
Der Gewaltige, der Liederspeerschwinger,
Der die Riesen des Gesanges hingestreckt, ihr Sieger und Bezwinger —
Seine Lieder nehmen den Weisen den Dichtermuth;
Fast schwinden vor ihnen Asaphs und Jedutuns Kraft und Gluth,
Und der Korachiten Gesang
Däucht zu lang.
Er drang in der Dichtung Speicher und plünderte die Vorräthe,
Und entführte die herrlichsten Geräthe;
Er ging hinaus und schloß das Thor, daß keiner es nach ihm beträte.
Und denen, die folgen den Spuren seines Ganges,
Zu erlernen die Kunst seines Gesanges,
Nicht seines Siegeswagens Staub zu erreichen, gelang es.
Alle Sänger führen im Munde sein Wort
Und küssen seiner Füße Ort;
Denn in der künstlichen Rede Werke
Zeigt sich seiner Sprache Kraft und Stärke.
Mit seinem Gebet reißt er die Herzen hin, sie überwindend,
In seinen Liebesliedern, mild wie Thau und wie feurige Kohlen zündend,
Und in seinen Klagetönen
Läßt er strömen die Wolke der Thränen,
Und in den Briefen und Schriften, die er verfaßt,
Ist alle Poesie eingefaßt [1].

Charisi, oder mit seinem vollen Namen Jehuda ben Salomon Alcharisi, war ein vielgereister Mann: er war nicht bloß in Frankreich, Spanien und Italien herumgekommen, sondern auch in Afrika, Palästina, Syrien und Persien. Seine Thätigkeit fällt in das Ende des 12. Jahrhunderts [2]. Er bezeichnet sich selbst als Epigonen, besaß aber eine große Sprachfertigkeit und eine außerordentliche Gewandtheit, den Doppelsinn von Bibel- und Talmudstellen zu pikanten Wendungen auszunutzen, ist gelegentlich recht derb und wohl auch frivol. — Der Mitte des 12. Jahrhunderts gehört Sabara (Joseph ben Meir ibn Sabara) an, zu Barcelona geboren und ein Schüler Joseph Kimchis. Sein Hauptwerk ist das Buch der „Spielereien" (Scha'aschu'im [3]), worin er an eine Wanderung mit einem Dämon die launigsten Erzählungen und Schwänke knüpft und die Thierfabel mit vielem Glück behandelt. Die Tendenz scheint eine Vertheidigung des Weibes zu sein. Der Pardel, der, von einem Fuchs bethört, den Rath seiner Frau ver-

[1] M. Sachs a. a. O. S. 287. 288.
[2] A. Sulzbach, Dichterklänge aus Spaniens bessern Tagen S. 122 ff. 127 ff.
[3] Herausgegeben von J. Bril. Paris 1866.

Digitized by Google

ſchmäht, geht elendiglich zu Grunde, während der Dämon durch eine gute Frau gebeſſert wird.

Der höchſte Stolz der jüdiſchen Dichter war, ihre Gedichte in die Liturgie der Synagoge aufgenommen zu ſehen. Das rief in der erſten Hälfte des Mittelalters einen ſehr lebhaften Wetteifer wach. Die Liturgie konnte aber ſelbſtverſtändlich nicht ins Unbegrenzte weiter wachſen, noch die Geſänge abſchütteln, die einmal durch langen Gebrauch geheiligt und allgemein volksthümlich geworden waren. Man mußte zu einem Abſchluß kommen. Derſelbe erfolgte in den franzöſiſchen Städten etwa um 1300, in Deutſchland und Polen um 1400, in der Provence, Italien und dem Gebiete von Byzanz um 1526.

In den zwei letzten Jahrhunderten des Mittelalters traten übrigens wenige Dichter von einiger Bedeutung auf. In Spanien drang philoſophiſche Reflexion und Speculation in den Kirchengeſang ein, in der Provence und in Catalonien ſank die Kunſtfertigkeit zur ſpielenden Künſtelei (Buchſtaben-Bakaſcha) herab[1], in Deutſchland verfiel ſogar die Kenntniß der Sprache. „Die gottesdienſtliche Dichtung wurde weniger von hervorragenden Autoritäten als von Vorbetern ausgeübt, die mitunter den Trovadores und Bänkelſängern ziemlich ähnlich waren.“[2] Mit dem Ende des 13. Jahrhunderts begannen faſt in ganz Europa die periodiſch wiederkehrenden Verfolgungen und Austreibungen. Damit verſiegte die Luſt am Dichten oder machte ſich höchſtens noch in Klageliedern Luft.

Wie Rabbi Lipmann Heller in Krakau berichtet, haben noch mehrere andere Rabbiner des 16. und 17. Jahrhunderts Piſmon, Selichas und Klagelieder geſchrieben, doch meiſt wegen Seuchen und Kinderkrankheiten, wegen Dürre oder Feuersbrünſten, wegen Kriegen und Todesfällen.

Von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts werden noch etwa 100 ſynagogale Sänger namhaft gemacht, von welchen 12 Deutſchland angehören, 40 Italien, die übrigen Polen, Böhmen und andern oſteuropäiſchen Ländern[1]. Für die Weltliteratur iſt dieſe Poeſie, wie die neuhebräiſche überhaupt, faſt bedeutungslos geblieben.

---

[1] Die zu Frankreich gehörigen Dichter hat Renan ſehr ſorgfältig zuſammengeſtellt (Histoire littéraire de la France XXVII [Paris 1877], 701—734); die Ernte iſt jedoch eine ſehr dürftige. Den Joſeph Ezôbi z. B. will Grätz (Geſchichte der Juden VII, 97. 98) gar nicht einmal für einen Dichter, ſondern höchſtens für einen Reimer gelten laſſen; von Abraham Bederſi (d. h. von Béziers) ſagt Renan ſelbſt: Abraham rebute le lecteur par d'éternels jeux de mots, d'où l'idée est absente. Die übrigen haben noch weniger zu bedeuten.

[2] Zunz, Literaturgeſchichte der ſynagogalen Poeſie S. 496.

Digitized by Google

Drittes Buch.

Die Literatur der Araber.

Digitized by Google

Erſtes Kapitel.

Altarabiſches Dichterleben.

Die Moallakât.

Nach annähernder Schätzung wird das Arabiſche noch von etwa 25 Millionen als Umgangsſprache geſprochen; als die religiöſe Sprache des Islâms aber beherrſcht oder beeinflußt es das Geiſtesleben von mehr als 200 Millionen Menſchen. Ein Drittel des neuperſiſchen Wortſchatzes beſteht aus arabiſchen Worten; ähnlich iſt es mit dem Türkiſchen und Hinduſtâni; auch auf die Sprache der Malayen hat jene des Koráns ſtarken Einfluß ausgeübt. Hammer-Purgſtall führt in ſeinem großen Werke über die Literatur der Araber bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts über 5200 Dichter, Lehrer und Schriftſteller auf, wobei er ein paar Hundert Ueberſetzer nicht einmal mitrechnete. Das Schriftthum der Araber iſt ſeit jener Zeit noch beſtändig gewachſen, in Aegypten, Sicilien und Spanien in anſehnlicher Fruchtbarkeit, und es muß auf den erſten Blick einem jeden als eine der entſcheidenden Großmächte auf dem Gebiete der Weltliteratur erſcheinen. Sieht man indes näher zu, ſo findet man, daß die Araber in weit höherem Maße als irgend ein anderes Eroberervolk ſich aus dem Bildungsſchatz der von ihnen unterjochten Völker bereichert haben und daß der Nimbus der gewaltigen Zahlen ihrer Schriftſteller und Werke bei genauerer Würdigung ſehr zuſammenſchmilzt. Intereſſant iſt es ebendeshalb, zu unterſuchen, was ſie ſelbſt mit ſich gebracht, als ſie aus ihrem bisherigen Dunkel hervortraten, die Herrſchaft des Orients an ſich riſſen und der Welt urplötzlich eine neue Religion verkündeten. Das war ſehr ſpät. Freitag den 16. Juli 622 floh Mohammed vor den Nachſtellungen der Koraiſchiten aus Mekka nach Jathrib oder Medina, und erſt von dieſer Flucht zählt der Islâm ſeine Jahre [1].

---

[1] *A. P. Caussin de Perceval*, Essai sur l'Histoire des Arabes avant l'Islamisme etc. 3 vols. Paris 1847. — v. Hammer-Purgſtall, Literaturgeſchichte der Araber. 5 Bde. Wien 1850—1854. — A. Th. Hartmann, Die hellſtrahlenden Plejaden am arabiſchen poetiſchen Himmel (Ueberſ. der Mo'allakât nach der engliſchen von Jones, London 1782). Münſter 1801. — Dr. Philipp Wolff, Muallakat, die ſieben Preisgedichte der Araber. Rottweil 1857. — L. Abel, Die ſieben Mu'allakât,

Digitized by Google

Die Araber waren damals kein neues Volk; sie gehörten schon seit mehr als anderthalb Jahrtausend der Geschichte an. Die nördlichen Stämme der gewaltigen Halbinsel (welche etwa fünfmal so groß ist als das neue Deutsche Reich) führen ihre Abkunft auf Ismael, den Sohn Hagars, zurück, die südlichen auf Joktan, den Sohn Hebers. In der Heiligen Schrift finden sie sich von Abrahams Zeit an häufig erwähnt. Wahrscheinlich ist das südliche Arabien zu dem Lande Punt zu rechnen, nach welchem die ägyptische Königin Hâtschepset (Hatasu), Schwester und Nachfolgerin Thothmes' II. (etwa um 1600 v. Chr.), Flotten aussandte, um von dort kostbare Hölzer und Thierfelle, Gold, Weihrauch und köstliche Spezereien zu beziehen. Mit dem von der Natur reich ausgestatteten Jemen blieben die Aegypter auch später in Handelsverkehr. Ansehnliche Trümmer geben dort noch heute Kunde, daß die Reiche der Sabäer, Minäer und Himjariten schon in vorchristlicher Zeit zu ziemlich hoher Cultur gelangt waren.

Im Norden der Halbinsel kamen die unstät umherwandernden Beduinenstämme der Reihe nach mit den Culturvölkern der alten Welt in Berührung, mit den Babyloniern und Assyrern, Medern, Persern, Griechen und Macedoniern. Alexander der Große plante einen Zug nach der Halbinsel, an dem ihn jedoch sein früher Tod verhinderte. Den Römern gelang es erst spät und nur für kurze Zeit, einen kleinen Theil des nördlichen Arabiens ihrem Scepter zu unterwerfen. Das weströmische Reich ging bereits seinem Verfall entgegen, als sich in Syrien und Mesopotamien die kleinen arabischen Reiche der Ghassâniden und der Lachmiden von Hira bildeten und den Wirrwarr vermehren halfen, den der Wettkampf zwischen Römern und Persern in diesen vielumstrittenen Regionen hervorrief.

Die große Masse der Araber leistete jedoch auch damals allen Cultureinflüssen der benachbarten Völker beharrlichen Widerstand. Sie lebten nach

---

Text, vollständiges Wörterverzeichniß, deutscher und arabischer Commentar. Berlin 1891. — A. v. Kremer, Culturgeschichte des Orients unter den Khalifen. II. Bd. Wien 1877. — Fr. Rückert, Hamâsa oder die ältesten arabischen Volkslieder. 2 Bde. Stuttgart 1846; Amrilkais, der Dichter und König. Stuttgart 1843; Sieben Bücher morgenländischer Sagen und Geschichten. Stuttgart 1837. — *Ahlwardt*, The Diwans of the six ancient Arabic Poets Ennabigha, Antara, Tharafa, Zuheir, Alqama and Imruulqais etc. London 1870. — Muallakât: The seven poems etc. Arab. and Engl. by *F. E. Johnson*. London 1894. — H. Thorbecke, Die Mufaddalijât. 1. Heft. Leipzig 1885. — A. Nöldeke, Beiträge zur Kenntniß der Poesie der alten Araber. Hannover 1863. — *E. Will. Lane*, Arabian Society in the Middle Ages. London 1883. — J. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten. Berlin 1887 (3. Heft: Reste arabischen Heidenthums). — A. Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland. Berlin 1885. — J. B. Wenig S. J., Zur allgemeinen Charakteristik der arabischen Poesie. Innsbruck 1870 (daf. S. 42—44 die ältere Literatur über die Moallakât verzeichnet). — *L. Cheikho* S. J., Les poètes arabes chrétiens. Poètes antéislamiques (Études religieuses etc. XLIV [Paris 1888], 592—611).

Digitized by Google

altpatriarchaliſcher Weiſe von dem Ertrag ihrer Herden, durchzogen als Nomaden, in Zelten wohnend, die ärmlichen Bergländer, welche die großen Wüſten trennten, und bekämpften ſich gegenſeitig in ewig neuen Stammesfehden. Aus dieſem dunkeln und unbedeutenden, wenn auch in ſeiner Art naturwüchſigen und genügſamen Daſein rief ſie erſt Mohammed am Anfang des 7. Jahrhunderts auf die Weltbühne, als das weſtrömiſche Reich längſt verſchwunden war, das oſtrömiſche ſchon in allen Fugen wankte, ein neues Europa ſich erſt aus den gärenden Wogen der Völkerwanderung heraus zu geſtalten begann. Im Sturmeslauf bemächtigten ſich die Araber, um das Banner ihres Propheten geſchart, Vorderaſiens und Nordafrikas, drangen bis nach Spanien hinüber und errichteten auf den Trümmern der alten Welt ihr mächtiges und glänzendes Khalifat. Nachdem ſie unter der fanatiſchen Anregung ihres Koráns dann genug verheert und zerſtört, verſuchten ſie auch aufzubauen. Es erwachte das Bedürfniß, gleich den unterjochten Völkern Wiſſenſchaft, Literatur und Kunſt zu beſitzen. Man ſammelte die alten Gedichte, die einſt, mündlich vorgetragen, die beliebteſte Unterhaltung bei ihren Zuſammenkünften geweſen waren und die einzige literariſche Erbſchaft der eigenen Vorzeit ausmachten, jener Zeit, die Mohammed ſelbſt verächtlich „die Zeit der Unwiſſenheit oder Barbarei“ (Dſchâhilijja) genannt hatte.

Von dieſen Dichtungen ſtammen die meiſten aus dem Jahrhundert, das dem öffentlichen Auftreten Mohammeds vorherging, dem ſechsten n. Chr.; ſo die berühmteſten unter ihnen, die ſieben ſogen. Moallakât (Muallakât), d. h. „Die Aufgehängten“ (Gedichte), nach alter Ueberlieferung der Araber ſo benannt, weil ſie bei allgemeinem öffentlichen Wettſtreit den Sieg davongetragen und in Goldbuchſtaben auf Seide geſtickt an dem Nationalheiligthum, der Kaaba, aufgehängt worden ſein ſollen[1]. Eine größere Anzahl von Stücken bieten die Diwâne der ſechs Dichter Nâbigha, Antara, Tarafa, Zuheir, Alkama und Imru ul-Kejs, von welchen vier zu den Dichtern der Moallakât gehören. Noch zahlreichere Gedichte der alten Zeit ſammelte der Dichter Abû Temmâm (der zwiſchen 807 und 845 erſt in Syrien, dann in Aegypten und Moſul lebte) in ſeiner Anthologie: der großen Hamâſa („Tapferkeit“), zu welcher Al Buhturî (geſt. 897) unter demſelben Titel ein Seitenſtück lieferte. Eine andere Sammlung „Mufaddalijât“ vereinigt die Dichter der Hudſeiliten. Die merkwürdigſten biographiſchen Aufſchlüſſe über die alten Dichter aber enthält „das Buch der Geſänge“ (Kitâb al Aghânî), verfaßt von Abû-l-Faradſch

[1] In neuerer Zeit iſt dieſe Erklärung des Wortes in Zweifel gezogen worden. Die Sache bleibt ſich aber ziemlich gleich. Die ſieben Preisgedichte gelten bei den Arabern als Höhepunkt ihrer älteſten Poeſie.

Digitized by Google

al-Iṣfahani aus Irâk (geb. 897, gest. 967), worin hundert ausgewählte Gesänge versammelt sind, nebst Angaben über deren musikalische Begleitung, Genealogie und Schicksale ihrer Verfasser, Schilderung der Zeit und Gelegenheit, unter welcher sie dichteten [1].

Wie die Moallakât, so wurden auch die übrigen dieser vorislamischen Dichtungen von ihren Verfassern anfänglich nicht niedergeschrieben, sondern bei den Stammesversammlungen oder im traulichen Familienkreise vorgetragen und vererbten sich dann durch mündliche Mittheilung innerhalb einer Familie oder auch eines ganzen Stammes. Erst unter den Khalifen begann man sie zu sammeln und aufzuschreiben. Die Volksüberlieferung hat noch die Namen der Sammler bewahrt, welche zuerst bei den verschiedenen Wanderstämmen umherreisten, um den alten Liederschatz der Zukunft zu bewahren. Die berühmtesten sind Abû Obeida und El Asmaï. Bei demselben Gedichte fanden sich bei verschiedenen Stämmen, wie natürlich, mancherlei Abweichungen und Varianten, da es sich oft sogar um verschiedene Dialekte handelte.

Damit war den Sammlern eine große Freiheit des Entscheids in die Hand gegeben, und sie machten davon reichlichen Gebrauch, auf Kosten des eigentlichen ursprünglichen Textes. Das führte bereits im 9. Jahrhundert unter den Arabern selbst Zweifel über die Echtheit jener Sammlungen herbei. Abd el Masih il-Kindi, ein christlicher Gelehrter am Hofe des berühmten Khalifen Hârûn ar Raschid, sprach sich darüber (in einem Briefe an den Mohammedaner Abd-allah al-Hâschimi) sehr maßvoll und vernünftig aus. Seiner Ansicht nach ist die vorislamische Poesie im großen und ganzen für authentisch zu halten; das gilt besonders von den sieben Moallakât, dem „Lamiat" des Schanfara, der Todtenklage des Oaß und vielen andern Stücken, welche ein so deutliches Gepräge der Originalität an sich tragen, daß ein Plagiat unmöglich gewesen wäre; ebenso von den Schlachtgesängen des Ibn Barraq, des El Mohalhil und vielen andern Kampfesliedern, welche durch allgemeine Volksthümlichkeit eine genügende Bürgschaft ihrer Echtheit bieten. Mehr oder weniger zweifelhaft und verdächtig sind dagegen fast alle Stücke geringern Ranges und weniger allgemeiner Bedeutung. Auch die berühmtesten Dichtungen sind jedoch nicht frei von kleinern Veränderungen und Einschiebseln, welche indes bis zu einem gewissen Grade sich erkennen lassen. Das ist die Ansicht El Kindis, die auch von gelehrten Arabern der Neuzeit getheilt wird. Eine eigentlich kritische Sichtung ist bis jetzt allerdings weder von arabischen noch europäischen Gelehrten vorgenommen worden. Trotz aller Unsicherheit über einzelne Stücke und Stellen

[1] Die erste vollständige Ausgabe erschien in 20 Bänden zu Bulaq, beendigt 1867 (1285 der Hedschra); R. Brünnow veröffentlichte dazu einen Supplementband (Leiden 1888). Auszüge gibt *Salhani*, Choix de narrations tirées du Kitâb el Aghânî. 2 vols. Beyrouth 1888.

Digitized by Google

läßt sich indes die Verschiedenheit der ältern Beduinenpoesie von der spätern Hofpoesie unter dem Khalifat nicht allzuschwer erkennen und in ihren Grundzügen bestimmen.

Sehr charakteristisch ist vor allem, daß sich unter diesen zahlreichen Gedichten kein größeres Epos findet, ja nicht einmal ein kleineres völlig abgerundetes episches Gedicht, auch kein Ansatz zu dramatischer Poesie in kleinern Dialogen, Scenen oder Wechselgesängen, wie man sie sonst bei verschiedenen nicht gerade sehr hoch civilisirten Völkern trifft, keine Götterhymnen oder religiösen Lieder, auch nicht eine eigentlich abgerundete höhere Lyrik überhaupt, sondern nur eine ausgeprägt persönliche Gelegenheitsdichtung, in welche meist epische und lyrische Elemente sich mischen. Am meisten dürfte sie sich wohl der Skaldenpoesie der alten Wikinger nähern; doch ist diese schon meist kunstvoller und idealer. Beiden aber ist das gemein, daß sie vorzüglich von Kampf und Abenteuern leben und daß der Held und Dichter meist poetischer ist als sein Gedicht.

Der enge Gesichtskreis, auf den sich die Poesie der alten Araber beschränkt, erklärt sich sehr natürlich aus der im Grunde niedrigen Culturstufe, auf der sie standen. Was die Seele des Menschen am meisten erhebt, allen seinen Fähigkeiten den weitesten und erhabensten Spielraum gibt, ist eben die Religion, und damit war es bei den alten Arabern übel bestellt. Wohl hatten die Juden und das Judenthum seit unvordenklichen Zeiten Eingang bei ihnen gefunden. Auch christliche Einflüsse drangen früh in den Süden und in den Norden der Halbinsel ein. Weitaus der größere Theil des Volkes hatte indes längst die Vorstellung des einen, wahren Gottes verloren und huldigte der Vielgötterei[1]. Die Hauptform der letztern scheint erst Sonnen- und Gestirncultus gewesen zu sein. Im Laufe der Zeit wurden indes all die glänzenden Himmelserscheinungen mehr und mehr personificirt und stets abergläubischer verehrt. Auch Genien und Heroen, Bäume und Steine wurden zum Gegenstande düstern Wahnglaubens. Jede Familie, jeder Stamm, jeder Ort erhielt nach und nach seinen eigenen Schutzgeist, und um die Kaaba (Ka'ba), den heiligen Stein in Mekka, versammelten sich die 360 Götzenbilder der verschiedenen Stämme. Einige meinten, daß mit diesem Leben alles für den Menschen ein Ende habe, andere glaubten an ein jenseitiges Leben und eine Auferstehung; doch mischten sich in diesen Glauben Wahnvorstellungen verschiedener Art: die Seele des Verstorbenen umflattere in Gestalt einer Eule den von ihr verlassenen Leib; die Todten bedürften eines Reitthieres, weshalb man für sie ein Kamel in die Wüste trieb und dort

[1] Ernst Osiander, Studien über die vorislämische Religion der Araber (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. VII, 463—505). — Ueber den Sonnen- und Mondcult der Himjariten vgl. von demſ.: Zur himjarischen Alterthumskunde (ebd. XIX, 242. 261 ff.).

Digitized by Google

verhungern ließ. Sie glaubten an zahllose böse Geister, die Dschinnen, an Orakel und Zauberei[1]. In hohem Grade waren sie dem Spiel und dem Trunk ergeben. Die Musik stand noch auf niedriger Stufe und wurde von Sklavinnen geübt, deren die Reichen sich zahlreiche hielten. Vielweiberei war unbeschränkt gestattet. Die Wittwe ging mit der übrigen Habe eines Verstorbenen an dessen Erben über, und so fanden häufige Ehen zwischen Schwiegersöhnen und Schwiegermüttern statt. Von noch größerer Roheit und Grausamkeit zeugt die Sitte, Mädchen gleich nach der Geburt oder später lebendig zu begraben, sei es aus Mangel an Subsistenzmitteln, sei es, um sie einem spätern unglücklichen Lebenslose zu entziehen.

Lichtseiten in dem nicht eben günstigen Sittengemälde bilden der ritterliche Muth, das hohe Ehrgefühl, die Freigebigkeit, die Gastfreundlichkeit, die Genügsamkeit und männliche Ausdauer der kraftvollen kriegerischen Stämme. Der Umfang ihres Wissens war ein sehr dürftiger. Den höchsten Stolz setzten sie in ihre Abkunft: ein jeder mußte deshalb über die Genealogie und die Heldenthaten seines Stammes wohl unterrichtet sein. Bei Nacht waren die Sterne ihre Führer, und einige Kenntniß des Sternhimmels war darum jedem von nöthen. Großen Werth legten sie auf die Gesetze, die Reinheit und Fülle ihrer Sprache, und auf die Fertigkeit, sich auch in gebundener Rede mit Reim und Metrum schön und gefällig ausdrücken zu können. Ein gewisser Schwung und eine natürliche Beredsamkeit lag in ihrem Wesen. Für die schönen und erhabenen Erscheinungen der Natur hatten sie einen empfänglichen Sinn. An ihrem schlichten Hirtenleben, an Familie und Stamm, an ihren Herden und Reitthieren hingen sie mit kindlicher, selbstzufriedener Innigkeit. Den Hauptinhalt ihres Lebens bildeten jedoch Abenteuer und Kampf, ihre Fehden, Raubzüge, Waffenthaten, nächtliche Wüstenritte und Ueberfälle, Mord, Todtschlag, blutige Rache, dann Sieg und Triumph, Zechgelage und wollüstiges Treiben. An ihren Lagerplätzen rastend, besangen sie dann die Tapferkeit der Gefallenen, den Heldenmuth der Sieger, die Hurtigkeit ihrer Thiere, die überstandenen Gefahren, den alten Ruhm ihres Stammes, die eigenen Liebesabenteuer, Schimpf und Schmach ihrer Feinde[2]. In den ersten zwanzig Tagen des Monats Dhū-l-ka'da wurde jährlich ein großer Markt gehalten zu Okâz, zwischen Tâïf und Nakhla, drei kleine Tagreisen von Mekka, an einem palmenreichen Orte. Da trafen sich die Männer der verschiedenen Stämme, wie die Isländer in Thingvellir. Da wurden nicht nur Käufe und Verkäufe abgeschlossen, Streithändel beglichen, Geschäfte abgemacht, da traten auch die Dichter der

[1] Auch ihren Dichtern maßen sie in älterer Zeit die Kunst des „Besprechens" bei. Vgl. J. Goldziher, Bemerkungen zur ältesten Geschichte der arabischen Poesie (Actes du Xe Congrès Intern. des Orientalistes. Leide 1896. Section III, p. 3—5).

[2] v. Kremer, Culturgeschichte II, 349.

Digitized by Google

verſchiedenen Stämme öffentlich auf und verherrlichten den Ruhm und die Großthaten ihres Stammes, vorab die eigenen [1]. Denn wenn auch jeder dichten durfte, dem das gegeben war, und eine ſtattliche Zahl von Dichterinnen genannt wird, ſo waren die Hauptdichter doch auch zugleich die vorzüglichſten Kampfhähne und Helden ihrer Stämme und beſangen ganz unbedenklich ſich ſelbſt, als das Wichtigſte, was es in ihren Augen für die ganze Welt gab.

1. Imru ul-Kejs.

Der gefeiertſte dieſer kriegeriſchen Barden iſt Imru ul-Kejs [2], nicht ein gewöhnlicher Beduine, ſondern ein Stammesfürſt, ein König. Er wurde um das Jahr 500 geboren und ſtarb etwa um 540, war alſo ein Zeitgenoſſe des hl. Benedikt, dieſes ſegensvollen Bannerträgers der chriſtlichen Cultur. Sein Großvater Hârith beherrſchte mehrere der mächtigſten Stämme Mittelarabiens, beſonders die Kinda und Ma'add, kämpfte wiederholt gegen die arabiſchen Könige in Syrien und Meſopotamien und erwarb ſich für einige Zeit wahrſcheinlich die Krone von Hira (etwa um 518), ward aber mit Hilfe der Perſer wieder aus dem Beſitze derſelben verdrängt. Hâriths älteſter Sohn Hodſchr, der unter ihm den Stamm der Benu-Açad in Nedſchd (Mittelarabien) regierte, zog ſich durch ſeine Härte den Haß derſelben zu und ward von ihnen (um 525) getödtet. Vor ſeinem Tode hatte Hodſchr noch Zeit gehabt, ein Teſtament zu machen, in welchem er dem tapferſten ſeiner Söhne alle ſeine Habe und das Recht des Königthums über die Kinda und Ma'add vermachte, und ihm den Namen ſeines Mörders nannte, natürlich mit der Obliegenheit der Blutrache. Sterbend übergab er dieſes Teſtament einem Mann vom Stamme der Benu-Idſchl, Namens Amir der Einäugige, und ſagte ihm: „Suche meinen Sohn Râfi auf (das war der älteſte); wenn er weint und trauert, ſo verlaß ihn und beſuche der Reihe nach meine übrigen Söhne bis auf Imru ul-Kejs. Gib meine Waffen, meine Pferde, mein Silbergeſchirr und mein Teſtament demjenigen unter ihnen, der kein Zeichen des Schmerzes gibt.

Hodſchr hatte ſich gegen Imru ul-Kejs als ſtrenger Vater gezeigt. Nach einem Bericht zürnte er demſelben, weil er ſich von früher Jugend auf ganz dem Verſemachen ergeben hatte, was dem Vater gegen die fürſtliche Würde zu verſtoßen ſchien; nach einem andern Bericht hätte Imru ul-Kejs in aus-

---

[1] *Caussin* l. c. I, 296. 297.

[2] In der Transſcription der arabiſchen Eigennamen herrſcht wunderbare Mannigfaltigkeit. Hammer-Purgſtall ſchreibt: Imriolkais, Rückert: Amrilkais, Ph. Wolff: Amrulkais, A. Müller: Imruulkais, v. Kremer: Imra'alkais, Cauſſin: Imroulcays, L. Cheikho: Amroû oul qays.

Digitized by Google

gelassenen Gedichten die Ehre des Vaters selbst verletzt. Genug, Hodschr verjagte ihn von seinem Angesicht, und der Prinz trieb sich nun mit einem Trupp leichtfertiger und verzweifelter Gesellen bei verschiedenen Stämmen umher. Bei irgend einer Cisterne oder einem günstigen Jagdgrunde schlugen sie ihr Lager auf, jagten den Tag über, tranken und spielten dann des Abends und ließen sich von den Sklavinnen vorsingen. War die Cisterne erschöpft, so zogen sie ab und setzten ihr tolles Leben an einem andern Platze fort.

Imru ul-Kejs befand sich zu Dammun, in der Landschaft Jemen, als ihn der Bote seines sterbenden Vaters erreichte. Denn Râfi und die andern Söhne hatten beim Empfang der Todesbotschaft sämtlich die tiefste Trauer an den Tag gelegt. Imru ul-Kejs aber saß eben mit einem Freunde beim Wein und Würfelspiel. „Dein Vater Hodschr ist ermordet," sagte der Bote. Imru ul-Kejs antwortete nicht. Als aber sein Spielgenosse, der eben am Wurfe war, innehielt, sagte er ganz trocken: „Nun, voran! Spiele!" Als die Partie dann zu Ende gespielt war, fügte er bei: „Ich mochte dir das Spiel nicht verderben." Dann nahm er die Botschaft und den letzten Willen seines Vaters entgegen und erkundigte sich nach allen einzelnen Umständen seiner Ermordung. Darauf sagte er: „Als ich Kind war, hat mein Vater mich fortgejagt; jetzt, wo ich Mann geworden, legt er mir die Pflicht auf, sein Blut zu rächen. Heute keine Nüchternheit, aber auch morgen kein Rausch; heute der Wein, morgen die Geschäfte." Diese Worte sind später zum Sprichwort geworden. Imru ul-Kejs trank sich nun einen gehörigen Rausch; nachdem er aber wieder nüchtern geworden, schwur er feierlich, kein Fleisch zu essen, keinen Wein zu trinken, sich mit keinem Wohlgeruche zu salben, kein Weib zu berühren und sich sein Haupt nicht zu waschen, bis er das Blut seines Vaters an den Benu-Açad gerächt, ihrer hundert getödtet und andern hundert das Stirnhaar abgeschoren.

Als die Benu-Açad von seiner Absicht hörten, schickten sie die Edelsten ihres Stammes zu ihm und boten ihm zur Sühne das Leben eines beliebigen ihrer Häuptlinge an, den er bezeichnen sollte, oder als Loskaufssumme sämtliche Kamele ihres Stammes; allein er wies beide Vorschläge stolz von sich: „Die Araber wissen, daß Hodschr nicht einen seinesgleichen gehabt hat, dessen Tod den seinigen aufwiegen könnte, und ich würde mich entehren, wenn ich Kamele als Preis seines Blutes annähme."

Mit einem ansehnlichen Heer aus den Stämmen der Bekr und Taghlib zog er gegen die Benu-Açad zu Felde. Diese flüchteten zu den Benu-Kinâna, zogen aber plötzlich weiter, als sie vernahmen, daß Imru ul-Kejs sie aufgespürt. Sein nächtlicher Ueberfall mißglückte deshalb. Nachdem er unter dem Ruf: „Rache dem König! Rache dem Helden!" auf die Zelte eingedrungen war, trat ihm eine alte Frau entgegen und sagte: „Fürst! Uns kann die Rache nicht gelten; wir sind Kinder der Kinâna. Die du suchst, sind

Digitized by Google

gestern Abend entflohen." Imru ul-Kejs ritt den Flüchtigen nach, erreichte sie um Mittag an einem Brunnen und richtete ein großes Blutbad unter ihnen an, bis endlich die Nacht die Kämpfenden trennte. Die Benu-Açad setzten alsbald ihre Flucht fort in der Richtung nach Irâk, um sich unter den Schutz Mundhirs, des Königs von Hira, zu stellen. Imru ul-Kejs wollte ihnen sogleich nachsetzen; doch seine Krieger weigerten sich, ihm zu folgen. „Es ist genug," sagten sie, „du bist gerächt." — „Nein, bei Gott!" schrie er, „ich habe mich weder an der Familie Kahîls gerächt noch an den andern Söhnen Açads." — „Freilich," erwiderten sie. „Uebrigens folgen wir dir nicht mehr; du bist ein Unglücksmensch!"

Von seinen bisherigen Genossen verlassen, wandte er sich nun zu den Azd-Schonua an der Grenze von Hidschâz und Jemen, und von ihnen zurückgewiesen an einen himjaritischen Fürsten in Jemen selbst, der mit ihm verwandt war und ihm 500 Mann versprach. Dieser starb aber, bevor er seine Zusage einlösen konnte, und sein Nachfolger schob die versprochene Hilfe von einer Frist zu einer andern hinaus, bis ihn endlich Imru ul-Kejs mit seinen Bitten ermüdete und mit scharfen Spottversen stachelte. Dem kleinen Heer schlossen sich noch zahlreiche Abenteurer an und einige Soldtruppen von den Stämmen der Ma'add. Auf dem Marsch besuchte Imru ul-Kejs zu Tebâla ein vielverehrtes Götzenbild, Dhu-l Kholossa, um bei ihm das Los über den Ausgang seines Unternehmens zu befragen. Von den drei Lospfeilen „Thu es", „Laß es", „Warte zu" zog er dreimal den Pfeil mit der Mahnung „Laß es!" Da faßte er alle drei Pfeile, zerbrach sie, schleuderte sie dem Götzen ins Gesicht und rief: „Erbärmlicher! Wenn dein Vater getödtet worden wäre, würdest du nicht verbieten, ihn zu rächen!"

Sein Zug nahm aber ein übles Ende. Die Benu-Açad erhielten Verstärkung durch Mundhir III., König von Hira, den Perserkönig Chosro Anoschirwân (Chosroës) und von dem Stamm der Benu Bekr Wâil. Als die zwei Heere an den Grenzen von Irâk zusammentrafen, entwichen die Araber aus Jemen und die Soldtruppen der Ma'add beim ersten Stoß. Imru ul-Kejs sah sich dadurch selbst zur Flucht gezwungen und suchte Schutz bei Hârith, dem Häuptling eines Zweiges des Stammes der Temîm. Der König von Hira bedrohte jedoch diesen mit Krieg, wenn er seinen Schützling nicht alsbald auslieferte, und Imru ul-Kejs entging nur mit Noth der ihm drohenden Auslieferung; doch gelang es ihm, nicht nur seine Person, sondern auch die ihm gebliebenen Waffen und Kostbarkeiten in Sicherheit zu bringen. Als das Werthvollste galten seine fünf Waffenrüstungen, lauter Erbstücke, welche von dem Stammherrn Akil el Morâr durch viele Geschlechter auf diesen seinen Nachkommen gelangt waren.

In dieser Noth flüchtete Imru ul-Kejs zu Amr, einem Sohne des Königs von Hira und der Hind, welche eine Schwester seines Vaters Hodschr war.

Digitized by

Er besang ihn in schmeichelhaften Versen und erinnerte ihn an ihre Verwandtschaft. Amr nahm ihn auch in seinen Schutz. Doch König Mundhir erfuhr bald davon, und Imru ul-Kejs mußte wieder weiter fliehen. Nicht besser ging es ihm bei Sade, der von väterlicher Seite sein Bruder war, dessen Mutter aber noch vor seiner Geburt von dem Vater verstoßen worden.

Erst in Nedschd (Mittelarabien) beim Stamm der Benu-Taij fand der von Mundhirs Spähern umhergehetzte Fürst nach abermaliger großer Gefahr etwas längere Zuflucht, wie es scheint, etliche Jahre. Er heiratete wenigstens hier eine Tochter dieses Stammes, Umm Dschondab. Auch mit dieser Heirat hatte er aber kein Glück. Eines Tages besuchte ihn der Dichter Alkama. Sie geriethen in Streit, weil jeder von ihnen behauptete, der bessere Dichter zu sein. Alkama schlug die Frau des Königs zur Schiedsrichterin vor, und sie verfaßten nun beide ein Gedicht mit demselben Grundreim, jeder auf sein Pferd. Imru ul-Kejs sagte von dem seinigen:

„Das Bein (des Reiters), das es drückt, entflammt seinen Eifer; die Peitsche beflügelt seinen Lauf; noch angeeifert durch die Stimme, sprengt es dahin wie ein Wahnsinniger, den Hals weit nach vorn reckend."

Alkama dagegen sang von seinem Roß:

„Den Kopf auf den Zaum beugend, der es zurückhält, fliegt es dahin mit der Schnelligkeit einer Antilope, deren Flanken im raschen Lauf vom Schweiße triefen."

Umm Dschondab erklärte das Gedicht des Alkama für das bessere, und als ihr Gatte um den Grund fragte, sagte sie: „Alkamas Renner ist besser als der deinige; du spornst dein Pferd mit Stimme, Bein und Peitsche an, während das des Abû Obeida (Vorname des Alkama) bloß zurückgehalten zu werden braucht." Auf dieses hin verstieß Imru ul-Kejs seine Gattin, und Alkama heiratete sie alsbald.

Eine neue Verwicklung entstand dadurch, daß Amir, der Sohn des Dschowain, ein von seinem Stamme Verstoßener, sich der Tochter des Imru ul-Kejs, seiner Waffen und Kamele bemächtigen wollte. Imru ul-Kejs flüchtete deshalb vor ihm zu Abû-Hanbal-Häritha. Dadurch entstand innerer Hader im Stamme der Benu-Taij, und der unglückselige Flüchtling konnte auch hier nicht länger bleiben.

Sein nächster Beschützer war ein jüdischer Fürst Samuel, Sohn des Adia, der auf dem festen Schlosse El Ablak bei Taima wohnte. Dieser nahm ihn glänzend auf, wies ihm den prächtigsten Saal seines Schlosses an, seiner Tochter Hind aber ein herrliches Zelt. Der unstäte Dichter-König beschloß nun, gegen den König von Hira, der sich persischer Gunst erfreute, Unterstützung bei den Römern zu suchen. Unter dem Schutze seines Vetters Jazid ließ er seine Tochter, seine fünf Rüstungen und was er sonst noch besaß, bei dem Juden Samuel zurück und begab sich selbst nach Konstan-

Digitized by

tinopel zu Kaiſer Juſtinian (um 535). Das verbürgen Berichte des Prokopius und Nonnoſus, bei welchen der Name aber abgekürzt als „Kais“ (Caiſus) erſcheint[1]. Nach Nonnoſus ward er vom Kaiſer ehrenvoll und freundlich aufgenommen und mit der Verwaltung Paläſtinas betraut. Nach den arabiſchen Berichten verliebte ſich der ſchon in ſeiner Jugend weiberſüchtige Häuptling in eine byzantiniſche Prinzeſſin, der „Kaiſar“ aber gab ihm ein Heer, um ſeinen frühern Familienbeſitz zurückzuerobern, und ſo zog Imru ul-Kejs an der Spitze eines Heeres nach Arabien zurück. Unterdeſſen fand ſich jedoch ein Araber vom Stamme der Benu-Açad, dem Imru ul-Kejs einen Bruder getödtet, in Konſtantinopel ein, ſchilderte ihn dem Kaiſer als einen Wüſtling, der ihn ſelbſt durch ſeine Liebeshändel mit einer Prinzeſſin entehrt hätte und ſich deſſen in Aſien rühmte. Darauf ſoll der Kaiſer ein vergiftetes Prachtgewand an Imru ul-Kejs geſandt haben und dieſer daran unterwegs geſtorben ſein. Dieſer Beziehung der Hercules- und Neſſusſage auf den unglücklichen Fürſten liegt wahrſcheinlich die Thatſache zu Grunde, daß er unterwegs an einer ungewöhnlichen Krankheit ſtarb. Man nannte ihn Dhu-l Koruh (den „Mann mit den Geſchwüren“), häufiger aber El-Malik-ed-dhillil (den „umherirrenden König“). Er ſoll (um 540) in Ancyra (Angora) geſtorben ſein. Kurz vor ſeinem Tode ſah er daſelbſt am Fuße des Berges Aſſib das Grab einer fremden Fürſtin und machte darauf die Verſe:

O Nachbarin! raſch naht die Stunde, da komme ich, um dich zu ſehn,
Und werde bleiben hier zu Hauſe, ſolang der Berg Aſſib wird ſtehn.
O Nachbarin! wir beide kamen als Fremde in dies ferne Land;
Doch in der Ferne reichen Fremde ſich gleich Verwandten ihre Hand.

In dem Leben dieſes ſeltſamen Beduinenfürſten wäre augenſcheinlich Stoff genug zu einer Odyſſee vorhanden geweſen. Man erlebt eine grauſame Enttäuſchung, wenn man nun zu ſeiner Moallaka[2] greift, welche als das ſchönſte ſeiner Gedichte gefeiert wird und als beſtes Muſter der Kaſſide (Qaſſidah), d. h. der bei den Beduinen beliebteſten Art längerer Gedichte, gilt. Ibn Kutaiba charakteriſirt dieſe eigenartige Dichtungsform folgendermaßen:

---

[1] *Ὁ δὲ Καῖσὺς οὗτος γένους μὲν ἦν τοῦ φυλαρχικοῦ καὶ διαφερόντως ἀγαθὸς τὰ πολέμια, τῶν δέ τινα Ἐμφαῖον ξυγγενῶν κτείνας εἰς γῆν ἔφευγεν, ἡ δὲ ἔρημος παντάπασιν ἀνθρώπων ἐστίν.* Procopius (ex rec. Gu. Dindorfii. Bonnae 1833) I, 106.

[2] Herausgeg. von Lette (Leyden 1748); lateiniſch von Hengſtenberg (Bonn 1823). — Vgl. E. Frenkel, An-Nahhâs' Commentar zur Mu'allaqa des Imruul-Qais. Halle 1876. — Sein Diwân herausgeg. von Mac Guckin de Slane (Paris 1837), Ahlwardt (Divans of the six ancient Arabic Poets. London 1870) u. a.

Digitized by Google

„Wie ich von einem Gelehrten gehört habe, begann der Verfasser von Kassiden sie mit der Erwähnung der verlassenen Wohnörter, der vergangenen Zeit und der Spuren früherer Bewohner, klagte dann, weinte und redete die Häuser an, bat den Genossen, stille zu stehen, um darin Veranlassung zu finden, über die von dort weggewanderten Bewohner zu sprechen, da die Zeltbewohner sich im Ansiedeln und Fortwandern von den Bewohnern fester Plätze unterschieden, indem sie den Weideplätzen nachgingen, sich von einem Wasserplatz zum andern begaben und die Stelle aufsuchten, wo Regen gefallen war. Dann knüpfte er (der Dichter) daran den erotischen Theil, beklagte das Liebesleid, den tiefen Schmerz über die Trennung und die Heftigkeit seines Gefühls, um dadurch die Herzen zu gewinnen, die Blicke auf sich zu ziehen und Aufmerksamkeit zu erwecken, da das Liebesleid den Gemüthern nahe geht und die Herzen ergreift. . . Wenn er nun sicher war, daß man auf ihn achtete und ihm zuhörte, ließ er darauf eine Andeutung dessen folgen, was man ihm schuldig sei; denn er reiste in seinem Gedichte fort, klagte über Müdigkeit, Wachen, Nachtreisen und die Abmagerung seines männlichen oder weiblichen Reitthieres. Nachdem er so wußte, daß er dem, zu welchem er sprach, die Berechtigung seiner Hoffnung und Erwartung von ihm als zwingend dargelegt, und er ihm die ausgestandenen Mühsale der Reise geschildert hatte, fing er das Loblied an, reizte jenen dadurch zur Erkenntlichkeit und trieb ihn zur Freigebigkeit an, indem er ihn über alle seinesgleichen erhob und gegen ihn den Werth alles Großen herabsetzte.“ [1]

Man könnte also die Kasside ungefähr als Liebeselegie eines fahrenden Ritters definiren, die schließlich in ein Lobesgedicht und Bettelgedicht ausläuft. Das ist das Wesen zahlloser Kassiden der spätern Zeit. Bei den Moallakât ist dieser finanzielle Charakter des zweiten und eigentlichen Haupttheils noch nicht vorhanden. An Stelle des bettlerischen Lobes eines Fürsten oder Großen steht hier zunächst das Lob des Dichters oder seines Stammes oder der eben vorhandene bestimmte Gelegenheitsstoff. Bei dreien der Moallakât ist es eine Friedensvermittlung. Imru ul-Kejs aber bleibt in seinem ganzen Gedichte bei seinem eigenen Lobe stehen, und der arabische Grundton zieht sich bis zu Ende durch. Wenn Goethe mit dem „einsichtigen Jones“ das Gedicht „weich, froh, glänzend, zierlich, mannigfaltig und anmuthig“ findet, so sind schon die formellen Vorzüge des Gedichtes damit sehr übertrieben; mit Bezug auf den Inhalt ist dieses Lob aber ganz verschwendet. Wenn nun vollends Hammer [2] meint: „Der Geist brennender Liebe, welcher die Gedichte dieses größten arabischen, vorislamischen Dichters durchglüht, ist der des Hohen Liedes“, so klingt das fast wie Lästerung, da diese brennende Liebe nur die allerroheste Sinnenlust bedeutet, das Gedicht, einige schöne Naturbilder abgerechnet, eigentlich keine höhern und bedeutenden Gedanken enthält. Es steht hier nicht der tragische König vor uns, der, um seinen Vater zu rächen, unstät von Land zu Land irrt, sondern ein

[1] Th. Nöldeke, Beiträge zur Kenntniß der Poesie der alten Araber (Hannover 1863) S. 18.

[2] Literaturgeschichte der Araber I, 292. 295.

Digitized by Google

unbändiger Wildling, der aus Todesnoth und Gefahr zum rohen Genuß stürmt und nach kurzer Wollust wieder in Kampf und Abenteuer. Auch seine Naturbilder sind keineswegs fein, sondern in urkräftiger Fractur, mit dem Degenknauf gezeichnet.

Zwischen Odheib und Dâredsch ins Ferne hinzuspähn,
Saß ich mit den Genossen, den Regen anzusehn,
Von dem der Strich zur Rechten auf Katan seine Fluth,
Zur Linken über Jadhbol und Elsitâr entlud.
Da wälzte bei Koteifa das Wasser Schaum und Schlamm
Und warf aufs Antlitz nieder der hohen Eiche Stamm.
Es fuhr von ihm ein Schauer hin über Alkannan
Und trieb des Berges Gemsen hernieder auf den Plan.
In Teimâ aber ließ er nicht einen Palmenschaft
Und kein Gebäude, das nicht von Steinen dauerhaft.
Da sah ich, wie im Gusse Tabir, der Berg, dastand:
Ein greiser Fürst, gewickelt ins streifige Gewand.
Modscheimirs Felsenzacken, umworren vom Gesträuch
Des Gießbachs, sahn dem Rocken an einer Kunkel gleich.

2. Tarafa.

Noch mehr als Imru ul-Kejs trägt Tarafa das Gepräge eines Don Juans der Wüste. Er wurde nicht alt, 20 oder höchstens 26 Jahre. Schon als Kind zeigte er aber große Anlagen zum Versemachen. Als er einmal mit den Seinen auf einer Wanderung bei einer Cisterne rastete, stellte er Netze, um Lerchen zu fangen. Doch keine kam. Erst als man aufsaß, um weiter zu reiten, stellte sich ein ganzer Schwarm ein. Da machte der Knabe die folgenden Verse:

He du Lerche dort in den Gehegen,
Frei ist der Raum dir, Eier magst du legen,
Zwitschern und Körner picken meinetwegen!
Fort ging der Jäger, Furcht darfst du nicht hegen,
Die Sprenkel hob er ab, sei froh deswegen;
Doch gib nur acht, einst wird er dich erlegen![1]

Während er ein andermal mit Altersgenossen spielte, trug ein Dichter vor zahlreichem Auditorium ein Gedicht vor, welches ein Kamel beschrieb. Niemand beachtete, daß dabei das Reitthier in der einen Strophe als Masculinum, in der andern als Femininum vorkam. Der lebhafte kleine Bursche merkte es gleich und schrie in die erstaunte Versammlung hinein: „Schau! schau! Das Kamel ist zu einer Kamelin geworden.“ Der Dichter rief ihn zu sich und hieß ihn seine Zunge hervorstrecken. Tarafa gehorchte. Die

[1] Rückert, Hamâsa I, 343.

Digitized by Google

Zunge war von schwärzlicher Farbe, und der ärgerliche Dichter sagte: „Das ist eine Zunge, die diesem Kinde Unglück bringen wird!"

Und so war es. Früh verwaist und deshalb in Ungebundenheit aufgewachsen, ergab sich Tarafa schon in jungen Jahren dem Trunke, dem Spiele, der Wollust und allen schlechten Leidenschaften, so daß seine Verwandten nichts von ihm wissen wollten, während er, übermüthig auf seine Verskunst, in den Tag hinein lebte. Sein älterer Bruder Mabad tadelte ihn einst, daß er seine Kamele frei laufen ließ und die Zeit mit Versemachen vertändelte. „Warum gibst du nicht auf die Kamele acht?" sagte er. „Meinst du, deine Verse werden sie dir zurückbringen, wenn man sie dir stiehlt?" — „Gewiß," antwortete Tarafa, „ich werde sie künftig noch weniger bewachen, damit du siehst, daß meine Verse sie mir zurückbringen können." Richtig wurden die Kamele gestohlen. Tarafa wandte sich an einen Vetter Namens Mâlik um Hilfe. Doch dieser wies ihn hart von sich. Da verfaßte Tarafa seine Moallaka, worin er mehrere Anspielungen auf Mâliks Härte machte, aber auch Amr, den Sohn eines reichen Mannes Namens Morthad, begeistert lobte. Dieser fühlte sich so geschmeichelt, daß er alsbald seine sieben Söhne zusammenrief und sie aufforderte, jeder dem Dichter zehn Kamele zu geben. Auch drei Enkel des Gefeierten wollten sich für das ihm gezollte Lob dankbar beweisen, und so hatte Tarafa wieder hundert Kamele, mehr als zuvor.

In seiner Moallaka spricht er die Lebemannsmoral dieser freien Wüstensöhne ganz unverfroren aus:

O du, der du die Kampflust, den Frohsinn rügst an mir,
Steht mir denn zu verleihen Unsterblichkeit bei dir?
Doch bist du nicht im stande, den Tod zu halten fern,
Dann laß mich, eh' ich sterbe, thun, was ich thue gern.
Und wenn nicht wären drei Dinge dem edlen Mann zur Freud',
Macht' ich mir nichts draus wahrlich, wenn ich müßt' sterben heut'.
Das Erst' ist, daß ich Tadlern zuvorzukommen weiß
Durch einen Becher Weines, gemischt mit Wasser heiß.
Das Zweit' ist, daß Bedrängten ich eil' zur Hilfe baß
Auf einem Pferde bäumend, wild wie der Wolf Gadas.
Das Dritt' ist, daß, wenn's nebelt und Nebel auch gefällt,
Ich mir mit einer Schönen die Zeit verkürz' im Zelt,
Deren Fuß- und Armbänder am Baumesstamm Oschar
Zu hängen scheinen, oder am Wunderbaume gar.
Ein Edler stillet seinen Durst, weil er Tage zählt,
Morgen, wenn todt wir, wird man sehn, wen der Tod noch quält.
Ich sehe, daß der Kargen und Gütergier'gen Grab
Ist wie das Grab des Frohen, der nicht schont seine Hab'.
Du siehst zwei Erdenhügel, auf ihnen Steine hart
Mit anderen Gesteinen, im Boden fest, gepaart

Digitized by Google

Ich sehe, daß hinrasset die Edelsten der Tod,
Und daß er auch den Geiz'gen mit Gutsverlust bedroht.
Ich sehe, daß das Leben ein Schatz, der jede Nacht
Abnimmt, und was die Tage abnehmen, das zerkracht.
Bei deinem Leben! siehe, der Schleicher allbekannt
Ist wie ein Strick, des Ende liegt in des Hirten Hand [1].

Nach diesen Lebensgrundsätzen waren die durch das Preisgedicht erworbenen hundert Kamele bald wieder durchgebracht, und Tarafa saß abermal auf dem Trockenen. Mit seinem mütterlichen Oheim Dscharir, bekannter unter dem Dichternamen Motelammis, zog er an den Hof von Hira, wo damals Amr regierte, derselbe, der zeitweilig dem umherirrenden Imru ul-Kejs Schirm gewährt hatte. Amr nahm sie sehr wohlwollend auf und machte sie zu Gesellschaftern seines Bruders Kabüs, welcher ihm einst in der Regierung folgen sollte. Dieser war ein Schwelger und Schlemmer wie die beiden Dichter, hatte jedoch seine sultanischen Launen, quälte sie mit Parforcejagden und hielt dann tagelange Schwelgerei, ohne sie beizuziehen. Das erboste sie, und Tarafa verfaßte auf Kabüs ein bitteres Schmähgedicht, das gelegentlich dem König Amr zu Ohren kam. Als er sich vollends herausnahm, an der Tafel des Königs selbst dessen Tochter beleidigende Anträge zu machen, beschloß Amr, sich der zwei Parasiten zu entledigen. Er knüpfte bei einem von ihnen geäußerten Wunsche an, ihren Vetter Abü-Karib (genannt El Mukabir) wiederzusehen, der als Statthalter unter persischer Hoheit das Küstenland Hedschar oder Bahrain regierte. Zu diesem entließ er sie mit angeblichen Empfehlungsschreiben, welche aber in Wirklichkeit ihre sofortige Hinrichtung verfügten. Doch, wie Rückert sinnig es ausdrückt, die zwei Dichter

Konnten sprechen und singen wohl
Schöne Lieder und Reden,
Schöne Lieder und Reden, die
Jetzt von ihnen noch bleiben;
Aber lesen konnten sie nicht,
Weder lesen noch schreiben.

Motelammis war klug genug, seinen Brief unterwegs zu öffnen und sich von einem mesopotamischen Christen lesen zu lassen, worauf er den Brief in einen Fluß warf und seinen Neffen aufforderte, dasselbe zu thun. Tarafa verabsäumte es, in seinem treuherzigen Leichtsinn, diesem klugen Rath zu folgen, gab seinen Brief ab und wurde, gemäß der Verfügung des Königs, lebendig begraben, etwa um das Jahr 563 oder 564.

[1] Wolff, Muallakat S. 25 ff. 456—468.

Digitized by Google

3. Hârith.

Hârith, der Sohn des Hillize, gehörte dem Stamme der Benu-Bekr an. Seine Moallaka wurde veranlaßt durch einen Streit dieses Stammes mit jenem der Taghlib. Nach einem vierzigjährigen Kriege (dem sogen. Kriege der Bassûs), der durch Pfuscherei bei einem Wettrennen veranlaßt wurde und dann ungezählte Menschenleben verschlang, waren die zwei Stämme übereingekommen, beiderseits eine Anzahl junger kampffähiger Männer als Geiseln an den Hof des Königs von Hîra zu senden. Unter dem König Amr, Sohn Mundhirs III., geschah es nun (um 562), daß die Geiseln der Taghlibiten auf sein Geheiß in die Berge der Benu-Taij zogen und nicht mehr zurückkamen, sondern in der Wüste verschmachteten. Ob sie sich von selbst verirrt oder ob sie absichtlich irregeführt worden, weiß man nicht; genug, der Stamm der Taghlib machte ihre alten Stammesfeinde, die Benu-Bekr, dafür verantwortlich, verlangte von ihnen Blutgeld und forderte sie, als sie sich dessen weigerten, vor den König zu Hîra als Schiedsrichter. Vor seinem Throne drohte der alte, unselige Zwist aufs neue emporzulodern; die Wortführer der beiden Stämme warfen sich die herausforderndsten Grobheiten an den Kopf. Român, der Redner der Benu-Bekr, beleidigte sogar den König, der sich zu den Taghlib hinneigte. Dieser zürnte sehr und stand auf dem Punkte, Român hinrichten zu lassen, als Hârith im Namen der Benu-Bekr zum Worte griff und aus dem Stegreif das Gedicht declamirte, das später unter die Moallakât aufgenommen wurde.

Es beginnt nach der hergebrachten Schablone mit wehmüthigen Erinnerungen an eine frühere Geliebte (die hier Asma heißt), mit dem üblichen Selbsttrost und mit der Beschreibung seines Kameles. Von Vers 15 an geht der Dichter dann zu dem obschwebenden Streitfall über und vertheidigt seinen Stamm nach besten Kräften, unter schmeichelhafter Huldigung für Amr ben Hind, den königlichen Schiedsrichter.

Hârith sprach mit solchem Feuer, daß die Spitze des Bogens, auf den er sich stützte, in den Handballen eindrang. Weil er am Aussatz litt, hatte man eine Tapete zwischen ihm und dem König gestellt. Dieser war aber von seiner Beredsamkeit so entzückt, daß er die Tapete wegnehmen und ihn schließlich an seiner Seite sitzen ließ.

4. Amr ibn Kulthum.

Der Sprecher der Taghlib bei dieser Gelegenheit war Amr ibn Kulthum[1], ein gewaltiger Recke, dessen Mutter Laila schon in der Sage eine

[1] Amrui ben Kelthum Taglebitae Meallakam etc. edidit, in lat. transtulit etc. *L. Kosegarten.* Jenae 1820.

Digitized by Google

Rolle ſpielt. Sie hätte nach dem barbariſchen Brauch der Araber gleich nach ihrer Geburt lebendig begraben werden ſollen. Der Vater hatte ſchon den Befehl dazu gegeben; doch die Mutter Hind ließ das Kind durch einen Sklaven verbergen, und eine wunderbare Stimme begütigte den Vater, indem ſie ihm verſprach, daß das Kind einſt die Mutter eines außerordentlichen Helden werden ſollte.

Nach dem Berichte des Asmai beantwortete Amr ibn Kulthum die Rede Hâriths ebenfalls mit einem Gedicht, und zwar mit der ihm zugeſchriebenen Moallaka. Der hochfahrende Ton, den er anſchlug, verletzte aber den König, und dieſer entſchied, daß die Benu-Bekr den Taghlibiten kein Blutgeld zu entrichten brauchten, und gab den erſtern ihre Geiſeln heraus. Doch ließ er denſelben erſt das Stirnhaar ſcheren und gab dasſelbe Hârith, zum Zeichen, daß ſie ihm ihre Befreiung dankten.

Amr ibn Kulthum beginnt ſeine Moallaka damit, daß er Hind, die Mutter des Königs, auffordert, den guten Wein von Enderun im Kreiſe herum zu kredenzen. Dann kommt er auf den obligaten Abſchied von ſeiner Geliebten, die mit ſehr maſſivem Realismus beſchrieben wird. Endlich (Vers 23 ff.) redet er den König Abû Hind an und rühmt ihm in hochmüthigem, anmaßendem Ton die Vorzüge, Heldenthaten und den kriegeriſchen Geiſt ſelbſt der Weiber ſeines Stammes.

Auf dieſes Lob waren die Taghlibiten ſo ſtolz, daß das Gedicht das allgemeine Lieblingslied des Stammes wurde, das jeder auswendig wußte. Auf den König von Hira machte es aber jetzt wie ſpäter ſo wenig Eindruck, daß er eines Tages ſeinen Höflingen die Frage vorlegte, ob es wohl einen Araber gäbe, deſſen Mutter ſich weigerte, ſeiner Mutter bei Tiſch zu dienen. Als ſie ſagten, ein ſolcher wäre Amr ibn Kulthum, lud der König ihn nebſt ſeiner Mutter zu ſich ein. Sie kamen mit großem Gefolge von Kriegern und Frauen. Der König lud den Häuptling zu ſich in ein prächtiges Zelt, deſſen Mutter Laila zu ſeiner Mutter Hind in ein kleineres Zelt, hart daneben. In beiden Zelten ging es anfangs ganz höflich, der Etikette gemäß zu. Als aber beim Nachtiſch die Königin-Mutter Hind von Laila verlangte, daß ſie ihr eine Schüſſel reichen ſollte, antwortete dieſe: „Wer etwas nöthig hat, der ſoll aufſtehen und ſich ſelbſt bedienen.“ Da Hind ihre Zumuthung befehlshaberiſch wiederholte, ſchrie Laila laut auf: „O Schmach! o Schande! Herbei, Taghlib!“ Kaum hörte das ihr Sohn, da riß er das Schwert des Königs, die einzige Waffe im Zelt, von der Wand herab und ſpaltete damit dem König den Kopf. Auf ſeinen Ruf ſtürzten ſich dann ſeine Leute auf das Zelt, plünderten es, raubten die Pferde des Königs und entflohen mit ihrer Beute nach ihrer Heimat.

Die Nachkommen des Königs waren zu ſchwach, um den Mord zu rächen. Amr ibn Kulthum aber lieferte noch viele andere Heldenthaten und

Digitized by

Verse und soll 150 Jahre alt geworden sein. Beim Herannahen des Todes versammelte er seine Söhne um sich und sprach also zu ihnen:

„Ich habe länger gelebt als irgend einer meiner Ahnen; ich gehe jetzt zu ihnen; empfanget weisen Rath aus meiner Erfahrung. So oft ich einen mit Recht oder Unrecht getadelt, traf mich gleicher Tadel mit Recht oder Unrecht. Wer angreift, wird wieder angegriffen. Beleidiget darum keinen; das ist das klügste. Seid wohlwollend und edelmüthig gegen eure Freunde und Nachbarn; das ist das Mittel, Achtung zu gewinnen. Duldet nicht, daß man einen Fremden beleidige; ein Mann wiegt oft Tausende auf. Es ist besser, eine Forderung abzuweisen als zu versprechen und nicht zu halten. Wenn einer zu euch spricht, so höret aufmerksam; wenn ihr sprechet, so seid kurz; lange Reden sind nie frei von Thorheit. Der tapferste Krieger ist derjenige, der nicht müde wird, seinen Angriff zu erneuern, und der schönste Tod ist's, im Kampfe zu sterben. Achtet nicht des Menschen, der im Zorn alle Rücksicht vergißt, noch dessen, der auf freundliche Mahnung euch keine Genugthuung gibt. Es gibt nichtige Menschen, von denen nichts zu hoffen und nichts zu fürchten ist; gebt euch keine Mühe, sie zu gewinnen. Endlich nehmt keine Weiber aus eurem Stamm; dergleichen Ehen stiften oft Feindschaft unter den Familien."

5. Lebid.

Von Lebid, dem Sohn des Rebia, sind keine Kampfgeschichten erhalten, dagegen manche Anekdoten, die ihn als Dichter feiern. Er hielt Imru ul-Kejs für den ersten, Tarafa für den zweiten, sich selbst aber für den drittgrößten Dichter[1]. Er lebte gegen 90 Jahre in der Zeit der Barbarei, ging mit einer Gesandtschaft des Stammes Kelb zu Mohammed, nahm dessen Lehre an und begleitete ihn auf seiner Flucht nach Medina. Er überlebte den Propheten und ließ sich unter dessen Nachfolger Omar in Kufa nieder und soll da im Alter von 145 Jahren gestorben sein. Es werden Verse angeführt, die er in seinem 120. und in seinem 140. Jahre gedichtet haben soll. Nach anderem Bericht soll er nach seiner Bekehrung nur noch einen Vers gedichtet haben:

Allah sei Dank, daß er den Tod nicht eh'r mir sandte,
Als bis geschmückt ich war mit des Islâms Gewande.

Mohammed konnte selbst nicht regelrecht dichten und war der Poesie überhaupt durchaus abhold. Als charakteristisch, wenn auch nicht historisch,

[1] Seine Moallaka herausgeg. von Silv. de Sacy (Anhang zu Calila et Dimna. Paris 1816) und Peiper (Breslau 1828). — Sein Diwân wurde erst jüngst entdeckt und herausgeg. von Jûsuf Dijâ ad-din al-Châlidi (Wien 1880); Ant. Huber (Leiden 1887); C. Brockelmann, Die Gedichte des Lebid. Leiden 1892. — Vgl. *Sloane*, The poet Lebid, his life, time and fragmentary writings. Leips. 1877. — v. Kremer, Ueber die Gedichte des Lebid. Wien 1881.

Digitized by Google

mag deshalb ein Geſchichtchen gelten, wonach Omar einſt durch Mugaira, den Statthalter von Kufa, den in Kufa lebenden Dichtern ihre nach ihrer Bekehrung zum Islâm verfaßten Gedichte abfordern ließ. Der Dichter Aglab lieferte die ſeinen alsbald ein. Lebîd aber ſchrieb die zweite Sure des Korâns ab und übergab ſie dem Statthalter mit den Worten: „Das hat mir Gott gegeben, daß es mir die Stelle der Poeſie erſetze.“ Der Khalif ſetzte darauf Aglabs Beſoldung von 2500 Denaren auf 2000 herab, vermehrte aber die des Lebîd von 2000 auf 2500. Doch bekam auch Aglab mit Rückſicht auf ſeinen guten Willen, den er durch raſche Einreichung ſeiner Verſe an den Tag gelegt, die abgezogene Summe wieder.

Lebîds Moallaka iſt ruhiger als die übrigen. Nach elegiſcher Klage über ſeine untreue Geliebte Nowara beſchließt er, eine neue zu ſuchen, und ſo kommt er darauf, ſein Kamel zu beſchreiben, auf dem er die Reiſe machen will. Er vergleicht es mit einer Wolke, einer flüchtigen Eſelin, einer wilden Kuh, was einige ſchöne Naturſchilderungen veranlaßt. Dann verkündet er ſelbſtbewußt ſein eigenes Lob und das ſeines Stammes, durchaus nicht nüchtern, ſondern recht warm, wenn auch gegen Ende etwas ſententiös.

6. Zuhejr.

Zuhejr, der Sohn des Abû Solma, gehörte dem Stamme der Mozeina, einem Seitenſtamm der Benu-Temîm, an. Verwandt mit den Murra von Dhobiân, verherrlichte er mehrere Mitglieder dieſer Familie. Seine erſte Frau hieß Umm-Aufa; da ihre Kinder in frühem Alter ſtarben, entzweite er ſich mit ihr und verſtieß ſie, um eine zweite Ehe einzugehen; doch fühlte er darüber ſpäter ernſtliche Reue. Um 627, faſt hundert Jahre alt, traf er noch mit Mohammed zuſammen. Als dieſer ihn ſah, ſagte er: „Allah! bewahre mich vor dem Teufel, der dieſen Menſchen inſpirirt!“ Darauf ſoll Zuhejr keinen einzigen Vers mehr gemacht haben.

Seine Moallaka verfolgt den Zweck, die zwei Stämme der Abs und der Dhobiân miteinander auszuſöhnen, welche nach bereits vierzigjähriger Fehde beinahe im Begriffe ſtanden, die angeknüpften Friedensunterhandlungen wieder abzubrechen und abermals zu den Waffen zu greifen. Nach dem üblichen, der Frau gewidmeten Eingang wendet er ſich in kraftvoller Sprache an Hârith ben Auf und Harem ben Senân, die zwei Männer aus dem Geſchlechte Gaith ben Morra von Dhobiân, welche dem Stamm Abs gegenüber die Blutſühne übernommen hatten, indem ſie ſich erboten, jedem dieſes Stammes, der einen Todten zu rächen hatte, die Rache durch eine Anzahl von Kamelen abzukaufen.

Beim Haus, um welches wallen mit betendem Geräuſch
Die Männer, die es bauten, von Dſchorham und Koraiſch,

Digitized by Google

Schwör ich's, daß ihr erfunden seid als die Fürsten zwei,
Einfaches und Verschlung'nes zu ordnen, was es sei.
Von Gaith ben Morra machten zwei edle Männer gut
Das zwischen Stammverwandten so lang vergoss'ne Blut.
Durch euch sind Abs und Dhobiân nun ausgesöhnt geblieben,
Die mit der Salbe Manschams einander aufgerieben.
Ihr sprachet: Wenn erwirken wir können hier den Frieden
Durch Gut und gute Worte, so ist uns Heil beschieden.
Ihr habt ihn wohl und glücklich zu solchem Ziel gelenkt,
Wo niemand ist beleidigt und niemand ist gekränkt.
Erhabne auf den Firsten Ma'adds! Gott leitet euch,
Wer seinen Schatz der Ehre zum Opfer bringt, wird reich.
Die Wunden haben tausend Kamele heil gemacht,
Von Männern, die den Krieg nicht verschuldet, dargebracht,
Ja, dargebracht vom Volke zu Volk als Blutschuldzoll,
Da sie des Bluts vergossen selbst keinen Schröpfkopf voll.
Da wurden reich die Leute von eurem Erbbesitz
An jährigen Kamelen, an deren Ohr ein Schlitz.
Sie, die der Blutdurst lange geweidet, und zur Fluth
Hinabgestiegen, welche von Waffen schäumt und Blut
Dort spendeten einander sie des Verderbens Trank,
Und suchten dann das Futter, das übel macht und krank.
Doch eure Lanzen wählten nicht zu des Frevels Ziel
Den Ben Nuheil, noch jenen, der auf Muthallem fiel.
Sie wurden nicht im Kampfe vom Blute Naufals roth,
Die Unerschrocknen, oder von Ben Muhassems Tod.
Nun seh' ich gleichwohl jeden von euch zum Blutabkauf
Den Kern der Herde treiben den Hügelhang hinauf,
Zur Siedlung eines Stammes, den seine Feinde scheun,
Der wehrhaft in der Nacht ist, wo ihm Gefahren dräun;
An dem das Ziel der Rache kein Grollender erreicht,
Aus dessen Schutz kein Frevler wird ausgeliefert leicht.
O edler Stamm, an welchem sich Dhamdhams Sohn Hussein
Verging, als den Verträgen er sich entzog allein;
Der in des Busens Falten den Grimm verborgen trug,
Ihn hütend, daß zu früh er daraus hervor nicht schlug.
Er dachte: Erst vollbring' ich mein Werk und schirme dann
Mich vor dem Feinde hinter dem Heer von Roß und Mann.
Da macht er seinen Anfall, nicht scheuend Zelt an Zelt,
Den Platz, wo ihr Rastlager die Geiermutter hält,
Den Platz, wo sich der Löwe dehnt, der in Waffen starrt,
Der mähnige, dem niemals die Klau' beschnitten ward;
Der kühne, der, beleidigt, Beleidigung geschwind
Vergilt und, unbeleidigt, Beleid'gung selbst beginnt.
O bring den Bundsgenossen von mir die Botschaft nur,
Und auch dem Volk von Dhobiân: Vergeßt nicht euern Schwur!
Verberget nicht vor Gott, was ihr hegt in eurer Brust,
Verheimlichend! Was Gott ihr verbergt, ist ihm bewußt;
Sei es nun aufgehoben und in das Buch gestellt

Zum Tag der Rechnung, oder die Strafe gleich gefällt.
Der Krieg iſt, wie gekoſtet ihr habet ſein Gericht,
Ein nicht vom Hörenſagen muthmaßlicher Bericht.
Ja, wo ihr ihn erwecket, erweckt ihr eine Schand',
Und wo ihr auf ihn ſtöret, iſt aufgeſtört ein Brand.
Das Weh wird euch zermalmen, ſchwer wie ein Mühlſtein ruht,
Zweimal im Jahr wird's hecken und werfen Zwillingsbrut.
Es wird euch Knaben hecken, die einſt euch machen ſtöhnen,
Wie Ahmer Aad, und wird ſie großſäugen und entwöhnen.
Es wird euch Segen tragen, desgleichen Irals Feld
Nie eintrug ſeinen Bauern an Scheffeln und an Geld.
Ich bin der Lebensmühſal geworden ſatt; und wer
Gelebt hat achtzig Jahre, o glaub mir, ſatt wird der.
Ich weiß, was da iſt heute und was da geſtern war;
Was aber morgen ſein wird, iſt mir nicht offenbar.
Ich ſah das blinde Schickſal umtaſten nach dem Fang:
Wen's greift, der ſtirbt, und wen es verfehlt, der altert lang.
Wer ſich nicht in die Leute vielfältig ſchicken kann,
Den wird ein Huf hier treten und beißen dort ein Zahn.
Wer ſeine Ehre wahret mit Huld, der wahret ſie;
Und wer nicht Tadel ſcheuet, entgeht dem Tadel nie.
Wer Gutes hat zu ſpenden und karg es vorenthält,
Den ſchilt man, und entbehrlich macht er ſich ſelbſt der Welt.
Wer Wort hält, meidet Rüge; und wer zur ſtillen Pflicht
Sich mit dem Herzen wendet, kommt ins Gedränge nicht.
Vorm Stricke des Geſchickes wer flieht, den wird es fahn,
Und legt er an den Himmel Strickleitern ſelber an.
Doch wer die Huld hinwendet, wo ſie nicht angewandt,
Dem wird das Lob zu Tadel und Reu' wird ihm bekannt.
Wer trotzt dem ſtumpfen Ende der Lanze, dem gebeut
Mit Schreck das ſcharfe Ob're, woran die Spitze dräut.
Doch wer nicht ſeinen Brunnen mit Waffen ſchützen kann,
Reißt ſelbſt ihn ein; und den, der nicht angreift, greift man an.
Wer in die Fremde wandert, verliert den Freund zu Haus;
Und wer ſich nicht auszeichnet, den zeichnet niemand aus.
Wer alles ſich läßt bieten, was immer man ihm beut,
Und keiner Schmach ſich weigert, der hat's zuletzt bereut.
Was immer iſt im Menſchen von angeborner Art,
Ob er's verborgen halte, doch hat ſich's offenbart.
Hat irgend dir gefallen ein Mann, ſolang er ſchweigt;
Sobald er redet, fällt er im Werth dir oder ſteigt.
Des Menſchen Zung' iſt halb er, und halb iſt er ſein Muth;
Das übrige an ihm ein Gebild aus Fleiſch und Blut.
Der Thorheit eines Greiſen folgt keine Weisheit nach;
Doch wenn ein Jüngling thöret, ſo werd' er weiſ' hernach.
Du bateſt und man gab dir, batſt wieder und man gab
Dir wieder, bitte weiter, und endlich ſchlägt man's ab[1].

[1] Rückert, Hamâſa I, 147—151.

Digitized by Google

7. Antara.

Die abenteuerlichste Gestalt unter diesen altarabischen Barden ist nächst Imru ul-Kejs entschieden Antara, der Sohn des Scheddâd vom Stamme Abs und einer abessinischen Sklavin Namens Zebibe. Er hatte den Beinamen „Antara mit der Hasenscharte" und war einer der Hauptheldeu in dem „Krieg um das Pferd Dâhis", welcher vierzig Jahre lang zwischen den zwei Stämmen der Abs und Dhobiân wüthete. Ein anderer Beiname, „der Rabe", bezog sich auf seine schwarze Farbe und seine Abkunft von einer Negerin. Nach dem bestehenden Brauch war er als Sohn einer Sklavin ebenfalls Sklave und hütete als solcher die Kamele seines Vaters. Nachdem er wiederholt Proben seiner Kraft und Tapferkeit gegeben, ging er seinen Vater um die Freiheit an. Dieser wies ihn unwillig ab. Nicht lange danach, von Feinden umzingelt, sah sich Scheddâd genöthigt, seinen Sklavensohn um Hilfe anzurufen. „Greif an, Antara!" rief er. — „Ein Sklave", erwiderte Antara, „ist nicht zum Kampfe gemacht, er kann höchstens Kamele melken!" — „Greif an, Antara!" wiederholte der Vater, „du bist nicht mehr Sklave, du bist frei." Kaum hatte Antara diese Zusicherung, so stürzte er sich auf die Feinde, befreite seinen Vater aus dem Gedränge und jagte den Feinden alle ihre Beute ab. Von da an war er überall mit dabei und zeichnete sich als Krieger wie als Dichter aus. Die stolzen Araber konnten aber seine Abkunft nicht vergessen. Nachdem er einmal den Stammeshäuptling Kais und viele seiner Stammesgenossen vom sichern Verderben freigekämpft, sagte Kais: „Wir danken unsere Haut dem Sohn der Negerin." Als Antara das hörte, machte er ein längeres Gedicht gegen Kais, worin er sagte:

Von Abs stamm' ich zur Hälfte und führe reines Blut,
Die andere Hälfte aber schirmt meines Schwertes Hut.
Wenn Neffen stolzer Onkel und Tanten zitternd stehn
Und zagend sich anstarren, darf ich mich lassen sehn!

Wie die Sage meldet, freite er um Abla, die Tochter seines väterlichen Ohms Mâlik, und hatte, nachdem er diesem und seinem Sohne Amr große Dienste geleistet, die Zusage zur Heirat erhalten. Doch beide betrachteten die Verschwägerung mit dem Sohne einer Sklavin als eine Schmach und setzten deshalb als Bedingung ein sehr gefährliches Unternehmen, in welchem nach ihrer Berechnung Antara unmöglich mit dem Leben davonkommen konnte. Als Antara jedoch über alle Gefahren triumphirte und Mâlik keinen Vorwand mehr hatte, machte er sich mit seiner ganzen Familie auf und davon und ließ sich fern von seinem Stamme nieder. Antara ließ sich indes in seiner Liebe zu Abla nicht irre machen. Als verschiedenes Unheil über die Ihrigen hereinbrach, eilte er als Retter herbei und gewann endlich durch seinen Edelmuth die Hand der ersehnten Braut.

Digitized by Google

In dem langen Kampfe ſeines Stammes wider die Dhobiân zeichnete er ſich wiederholt aus. In dem Kampfe zu Dhu=l=Moraikib tödtete er Dhamdham, einen der tapferſten Murra=Krieger; am Tage bei Foruk befreite er das ſtark bedrohte Lager. Er überlebte den ganzen Krieg und ſtarb erſt kurze Zeit vor Mohammeds Auftreten (etwa um 615). Ueber die Art ſeines Todes gehen die Nachrichten auseinander. Mohammed ſoll von ihm geſagt haben: „Es iſt mir noch nie ein Araber ſo geſchildert worden, daß ich Luſt bekommen hätte, ihn zu ſehen, außer Antara.“

Dieſer Ausſpruch hat wohl mit beigetragen, daß Antara von all den Helden der alten Zeit der volksthümlichſte geworden und geblieben iſt. Die vielen Abenteuer, die er um Ablas willen beſtand, wie die Heldenthaten, die er für ſeinen Stamm verrichtete, lebten in Lied und Sage fort und wurden in der Folge immer weiter ausgeſponnen. Ein ſpäterer Schriftſteller ſammelte all dieſe Geſchichten, verband ſie mit einer Menge von Zügen aus der Zeitgeſchichte, die er aus alten Schriftſtellern wie Asmaï und Abû Obeida ſchöpfte, ſpann die gegebenen Einzelheiten weiter aus und ſchuf ſo einen hiſtoriſchen Roman von gewaltigem Umfange. In Folioausgabe füllt derſelbe 10 Bände, in Octav 36 Bände. Das Werk gibt ein überaus treues Bild von dem Leben der alten Beduinen, deren Sitten im Laufe der Zeit ſich kaum verändert haben, von ihrer Gaſtfreundſchaft, ihrer furchtbaren Rachſucht, ihren Liebeshändeln, ihrer Freigebigkeit, ihren Raubzügen, ihrer Liebe zur Poeſie. Mehr als irgend etwas anderes zeigt dieſer Roman, welcher prachtvolle Stoff zu größern epiſchen Werken bei den Arabern vorhanden geweſen wäre, wenn nicht barbariſche Raufluſt und ſpäter der Fanatismus des Islâms alle höhere Bildung für Jahrhunderte zurückgedrängt hätte.

Zweites Kapitel.

Die altarabiſche Dichtung und das Chriſtenthum.

Die Moallakât bezeichnen wohl ungefähr den Charakter der altarabiſchen Poeſie überhaupt und den Höhepunkt, welchen ſie vor Mohammed erreichte, bilden aber nur einen ziemlich kleinen Bruchtheil der Gedichte, welche wenigſtens in ſpäterer Faſſung und Niederſchrift ſich aus jenen Tagen bis auf unſere Zeit erhalten haben. Wenn wir deshalb den vorislâmiſchen Bildungsſtand der Araber nicht einſeitig beurtheilen wollen, müſſen wir den Blick auch noch auf einige andere Dichter richten, welche neben jenen der Moallakât großes Anſehen erlangt haben, ſowie auf die Sammlungen, in welchen

Digitized by Google

Stücke von mehreren hundert Dichtern vereinigt sind, endlich auf die seltsamen Ueberlieferungen, welche die Existenz altchristlicher Dichter, wenn nicht mit Sicherheit, doch mit großer Wahrscheinlichkeit verbürgen.

1. Nâbigha, der Hofpoet von Hîra.

Als der bedeutendste Dichter neben Imru ul-Kejs galt bei den Arabern selbst nicht einer der sechs andern Moallakâtdichter, sondern Nâbigha Dhobjâni, d. h. vom Stamme Dhobiân[1]. Er lebte etwa von 535 bis zum Ende des 6. Jahrhunderts und stand in hoher Gunst bei drei aufeinander folgenden Königen von Hîra, bei Mundhir III., Mundhir IV. und bei dessen Sohn Nomân V. Abû Kabûs. Er wurde für seine Verse so reichlich von ihnen beschenkt, daß er bei Tafel nur mehr goldene und silberne Gefäße gebrauchte. Wir haben keine eingehende Schilderung des Hofes von Hîra; die Stadt lag indes nur etwa zehn Meilen südlich von dem einstigen Babylon, am Euphratstrom und stand mit dem glänzenden Kaiserhofe von Persien wie mit dem oströmischen Reiche in regem Verkehr. Es war die Zeit, wo der bauluſtige Kaiser Justinian auch Syrien mit den herrlichsten Bauten geschmückt hatte[2]. Es ist kaum ein Zweifel, daß der poetische Sohn der Wüste in Hîra nicht nur mit der städtischen und höfischen Cultur jener Zeit in Berührung trat, sondern auch mit christlichen Ideen und Verhältnissen. Ein Araber Namens Adi, der des Persischen wie des Arabischen kundig war, wurde wegen seiner Kenntnisse von dem Perserkönig Chosro Anoschirwân als Schreiber in seinen Dienst genommen und unter seinem Nachfolger als Gesandter nach Byzanz geschickt; später trat er in den Dienst des Königs Nomân V. von Hîra, der unter seinem Einfluß das Christenthum annahm. Adi gelangte bei ihm zu höchster Gunst und erhielt sogar die Hand seiner Tochter Hind, welche er zum erstenmal sah, als sie in der Kirche von Tumma zur Communion ging. Als Adi später beim König in Ungnade fiel und verrätherischerweise umgebracht wurde, ging sie in ein Kloster, das von dieser Zeit an Deir Hind, d. h. Kloster der Hind, hieß[3]. Eine noch durch einen arabischen Schriftsteller erhaltene Inschrift bezeichnet sie als Stifterin der

---

[1] A. Socin, Die Diwâne der Dichter Nâbigha, 'Urwa, Hâtim, 'Alkama und Farazdak (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXXI, 667—715).

[2] *Procopii Caesariensis* De aedificiis Dn. Iustiniani lib. V (ed. Dindorf. Bonnae 1838. III, 309 sq.). — Schon vor Justinian I. war das nördliche Syrien reich an Kirchen. Die Zahl der Kirchen, welche vom 4. bis 6. Jahrhundert zwischen Aleppo, Apamea und Antiochien gebaut wurden, soll sich allein schon auf 300 belaufen haben. Siehe P. M. Jullien S. J., Altchristliche Ruinen Nordsyriens. Die katholischen Missionen 1894, Nr. 2, S. 35.

[3] *Caussin de Perceval*, Essai sur l'Histoire des Arabes avant l'Islamisme II (Paris 1847), 139—151.

Digitized by Google

Kirche[1]. Zwei andere Klöſter, eines bei Hira, ein anderes bei dem nicht weit entlegenen Seleucia, das ſchon am Ende des 4. Jahrhunderts einen Biſchof hatte, erwähnt Aſſemani[2].

Nâbigha Dhobjâni beſaß in höchſtem Grade die Gunſt und das Vertrauen des Königs Nomân, wurde von ihm zur Tafel gezogen und war bei all ſeinen Vergnügungen mit dabei. Das verleitete ihn zu allzu großer Vertraulichkeit gegenüber der Königin Motedſcharrada, welche er einmal in ihrem Gemache überraſchte und dann in einem galanten, höfiſchen Gedichte beſang. Ein Nebenbuhler hinterbrachte es dem König, und der Dichter konnte nur durch ſchleunige Flucht ſich der Strafe entziehen. Er ging keineswegs in die Wüſte zurück, ſondern an den Hof der Ghaſſâniden in Syrien, wo ihn König Amr IV., Hâriths Sohn, freundlich aufnahm. Er verblieb auch noch einige Zeit bei deſſen Nachfolger. Da es aber hier nicht ſo reiche Geſchenke und kein ſo flottes Leben gab, ſehnte er ſich an den Hof von Hira zurück und wagte es endlich, ſelbſt dahin zu gehen und eine Ausſöhnung zu verſuchen. Da er hörte, daß der König erkrankt ſei, verfaßte er ein Gedicht, das, nach dem üblichen elegiſchen Eingang, das Lob Nomâns in vollen Tönen ſang und ihn zu edler Verzeihung zu bewegen ſuchte. Zwei Araber von der Familie Fezâra, denen er ſich angeſchloſſen, gingen voraus, um die Verſöhnung einzuleiten. Sie trafen den Fürſten bereits wiederhergeſtellt und ließen ihm durch eine Sängerin das Gedicht Nâbighas vortragen[3]:

Dem Hirſche gleich eilt mein Kamel, zu Nomân mich zu tragen,
Dem König, den ich nah und fern ſeh' über alle ragen.

Und wirken, wie der König wirkt, ſeh' ich von allen keinen,
Und auszunehmen wüßt' ich von den Menſchen auch nicht einen,

Als Salomon, den einzigen, da Gott zu ihm geredet:
Steh vor der Schöpfung, daß du ſie beſchirmeſt unbefehdet!

Und unterwirf die Dſchinnen dir! Ich aber will geſtatten
Denſelben, Tadmor aufzubaun mit Säulen und mit Platten.

Wer nun gehorcht, dem mögeſt du vergelten nach Gebühren,
Wie ſein Gehorſam es verdient, und ihn zum Rechte führen;

Wer aber trotzt, am Trotze ſollſt die Strafe du vollſtrecken,
Die ab vom Frevel mahnt, und nie mit Drohung ſollſt du ſchrecken,

Als ebenbürt'ger Gegner nur, und denen du willſt rauben
Den Vorſprung auf der Bahn, wo hin zum Ziel die Renner ſchnauben.

Urtheile, wie geurtheilt hat das Mädchen dort im Gaue,
Als ſie die Tauben fliegen ſah hin zu des Baches Thaue.

---

[1] A. Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland I (Berlin 1885), 20.
[2] Bibl. Orient. tom. III, pars 2, p. 598. [3] *Caussin* l. c. II, 503 ss.

Digitized by Google

Sie rief: O daß der ganze Flug von Tauben hier sich füge
Zu meiner Taub', und obendrein die Hälfte, daß mir's g'nüge!

Hin durch die Bergschlucht flogen sie; und, sie verfolgend, blinkte
Ein Aug' krystallklar, das sich nicht der Blödheit wegen schminkte.

Und als der Flug gezählet ward, da fanden, wie sie zählte,
Sich neunundneunzig, keine war darüber, keine fehlte.

Da war das Taubenhundert voll durch ihre Taub' erschienen,
Und nicht verrechnet hatte sie sich in der Eil' an ihnen.

Doch du, beim Leben dessen, dem ich weihte unverdrossen
Die Wallfahrt! und bei dem, was dort den Opferstein begossen!

Beim Schutz, in dessen Sicherheit geschirmte Vögel gasten,
Wo Mekkas Karawanen zwischen Gil und Sa'ad rasten!

Hab' ich gethan, was mir von dir verdiente Zorn zu bringen,
So müsse nie mehr diese Hand die Peitsche können schwingen!

So müsse Gott mit einem Leid mich strafen, dran sich weide
Das Auge derer, die mich dir verleumdeten aus Neide!

Dies sag' ich, mich zu reinigen von dem, was mich beschmitzet,
Vom Gifte, dessen Sprühungen mir heiß aufs Herz gespritzet.

Halt ein! dein Leben sei erkauft um aller Menschen Leben,
Um alles, was von Herden mir und Söhnen wird gegeben!

Ich bin berichtet, daß Abû Kabûs mich ließ bedräuen;
Und wer verliert die Fassung nicht beim Brüllen eines Leuen?

Den Lobpreis bring' ich dar, ob mir dein Sinn zur Huld sich lenke.
Beschirme Gottes Gnade dich! Ich suche nicht Geschenke.

Ich suche nur Entschuldigung; und wirst du sie versagen,
So muß mich in die weite Welt unstätes Irren tragen![1]

Als der König dieses Gedicht vernommen, rief er aus: „Bei Gott! Diese Verse sind von Nâbigha!" Da traten die zwei Araber aus Fezâra herbei, baten um die Begnadigung des Dichters und erhielten sie. Nomân verlangte alsbald ihn zu sehen. Er kam, und der König lud ihn ein, mit ihm zu trinken. Nâbigha benutzte die Gelegenheit, ihm einige seiner neuern Gedichte vorzutragen. Da trieben die Hirten des Königs eben eine Herde von hundert schwarzen Kamelen von der Weide heim. Das war eine Seltenheit von hohem Werthe. Außer Nomân Abû-Kabûs besaß kaum ein Araber eine Kamelherde von dieser Farbe. In seiner Freude aber sagte er: „Vater Omâmas! Diese Kamele sind dein, mit ihren Hirten, Zelten und

[1] Rückert, Hamâsa I, 210—211. — Vgl. Ein Gedicht Nâbighas (aus Sacys Chrestomathie II, 143), übers. von Ph. Wolff (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XIII, 701—704).

Digitized by Google

Hunden!" Und von da ab störte fürder nichts mehr das gute Einvernehmen zwischen König und Dichter.

Nâbigha scheint sich um das Christenthum nicht gekümmert zu haben, sondern Heide und Beduine geblieben zu sein. Als solcher zog er gelegentlich nach Jathrib (Medina) und auf den Markt von Okâz und trug da seine Gedichte vor. Er verwandte große Sorgfalt auf Ausdruck und Reim und wurde gerade deshalb sehr bewundert. Doch hatte er auch seine schwachen Stunden, und so geschah es, daß ihn bei einem poetischen Vortrag in Jathrib feinhörige Freunde auf schlechten Reimen ertappten. Da sie ihn nicht ins Angesicht tadeln wollten, ließen sie eine Sängerin kommen, welche sein Gedicht wiederholen und dabei die mangelhaften Reime recht stark betonen mußte. Jetzt merkte er den Fehler selbst, verbesserte die Strophe und sagte in der ruhmredigen Weise seines Volkes: „Als ich nach Jathrib kam, waren meine Verse nicht fehlerfrei; als ich fortzog, war ich der erste der Dichter." Auf dem Markte zu Okâz wurde für ihn ein besonderes Zelt von Leder errichtet. Mehrere Dichter fanden sich da bei ihm ein und trugen ihm ihre Verse zur Begutachtung vor. Da trafen sich eines Tages El Ascha (Maimun, Sohn des Kais), Hassân, Sohn des Thâbit, mehrere andere und die Dichterin El Chansâ (eigentlich Tomâdhir). Die letztere trug eines der Klagelieder vor, welche sie auf den Tod ihres Bruders Sachr verfaßt hatte. Das lautete:

Ja Sachr, unser Hort war er und unser Fechter,
Und Sachr in der Noth des Winters unser Schlächter;
Und Sachr allerwegs ein Führer uns, ein treuer,
Als wie auf Bergeshaupt ein angezündet Feuer[1].

Diese Verse entzückten Nâbigha dermaßen, daß er ausrief: „Wenn ich nicht eben Abû-Bessir (El Ascha) gehört hätte, so müßte ich sagen, daß du jedermann an Anlage für die Poesie übertriffst; zum wenigsten muß ich sagen, daß du unter den Frauen nicht deinesgleichen hast." — „Auch nicht unter den Männern!" erwiderte die Dichterin. Das wollte sich Hassân aber nicht gefallen lassen; er wollte ein besserer Dichter sein als El Chansâ und als Nâbigha selbst. Er trug deshalb alsbald eine von ihm verfaßte Kassîde vor. Allein Nâbigha ging damit streng ins Gericht, zeigte ihm an verschiedenen Versen, wie er es hätte besser machen können, und brachte ihn endlich durch einige von seinen eigenen Versen völlig zum Schweigen. „Sohn meines Bruders!" sagte er zu ihm, „du wärest nicht fähig, solche Verse zu machen wie diese da!"[2]

Diese Anekdote ist insofern interessant, als sie uns zeigt, worein diese Dichter ihre Hauptkunst legten. Für die glänzendste Stelle seiner Gedichte hielt Hassân diejenige, wo er sagte:

---

[1] Rückert a. a. O. II, 320. [2] *Caussin* l. c. II, 513.

Digitized by Google

„Wir haben Silbergeschirre, die schon vom Morgen an auf unserer gastlichen Tafel glänzen; bei der Rückkehr vom Kampfe tröpfeln unsere Schwerter vom Blute unserer Feinde."

Nâbighas Kritik lautete folgendermaßen:

„Indem du den Plural dschafanât anwendest, gibst du keine große Idee von der Zahl eurer Geschirre; du mußtest die Form dschifân gebrauchen, das eine bedeutendere Zahl andeutet. Du sagst, daß eure Geschirre vom Morgen an glänzen, biddhoha: du hättest dich viel kräftiger ausgedrückt, wenn du gesagt hättest, daß sie während der Finsterniß glänzen, bidduduscha; denn vorzüglich den Reisenden, welche im Laufe der Nacht ankommen, ist es schön, eine vorbereitete Mahlzeit anzubieten. Du fügst hinzu, daß bei der Rückkehr vom Kampfe eure Schwerter von Blut tröpfeln, jaktorna; hättest du gesagt, daß das Blut davon träuft, jadschrina, so würde dieser Ausdruck die Vorstellung von einem viel größern Blutbade unter euern Feinden erwecken."

Worauf es diesen berittenen Dichtern also hauptsächlich ankam, war außer dem Reim die plastische und malerische Kraft des Ausdrucks, wozu ihnen die Formenfülle ihrer Sprache reiche Auswahl bot, nicht aber die eigentliche Schönheit und Harmonie der Form und noch weniger der geistige Gehalt. Sie waren durchaus Realisten und Naturalisten, und wir dürfen uns nicht wundern, wenn einer derselben, Doreid ibn Elsimma, schon darüber in Entzücken gerieth, daß er eines Tages die eben erwähnte Dichterin Chansâ von ungefähr erblickte, wie sie ihre räudigen Kamele mit Pechpflastern ärztlich-hausmütterlich behandelte [1].

2. Der Wüstensänger Schanfara.

In Nâbigha und vielen andern Dichtern erscheint das Beduinenthum schon nicht mehr in seiner naiven Ursprünglichkeit. Sie trieben sich nicht bloß bei den verschiedenen Stämmen und am Markte von Okâz herum, sondern auch an den kleinen Höfen in Syrien und Mesopotamien, und verwertheten ihre Verskunst und Abenteurerei als Mittel, um zu Ruhm und Geld zu kommen. Sie erscheinen bereits als Vorläufer jener Hofpoeten, welche mit endlosen Kassiden an der Schatzkammer der Khalifen pochten und in Künstlichkeit miteinander wetteifernd den reichsten Lohn zu ersingen sich bestrebten. Viel merkwürdiger sind ebendeshalb ein paar Dichter, deren Leben sich ganz im Innern Arabiens abspinnt und von denen fast keine Kunde erhalten ist, in deren Gedichten aber das wilde Treiben der kriegerischen Stämme sich viel urwüchsiger spiegelt. Ihren Typus stellt am besten die Kassîde des Schanfara dar, von dem man nicht einmal weiß, ob er ein Zeitgenosse der Moallakâtdichter war oder noch in frühere Zeit zurückreicht. Die Formvollendung seines Gedichtes macht das erstere wahrschein-

[1] Rückert a. a. O. II, 321.

Digitized by Google

licher. Er beherrſcht Sprache, Reim und Ausdruck ſo gut wie die andern; aber durch Blutthaten hat er ſich mit allen Stämmen verfeindet, iſt er, wie die vogelfreien utilegumenn der alten Normannen, zum Bewohner der eigentlichen Wüſte, zum Genoſſen der wilden Thiere geworden und bedroht aus ſtets wechſelnden Verſtecken die in geordnetem Stammesverband lebenden Araber, ihre Zelte und Herden.

Ihr Söhne meiner Mutter, laßt nun traben eure Thiere!
Denn ſcheiden will ich nun von euch zu anderem Reviere.

Auf Erden ſteht dem Edeln noch ein Port vor Kränkung offen,
Ein Zufluchtsort, wo er von Haß und Neid nicht wird betroffen.

Geſellen find' ich außer euch: den Panther mit der Mähne,
Den Wolf, den abgehärteten, die ſtruppige Hyäne;

Die Freunde, die ein anvertraut Geheimniß nicht verrathen,
Und ihren Freund nicht geben preis für ſeine Frevelthaten.

Jedweder iſt ein muthiger; nur, wo es herzufallen
Auf Feindesvortrab gilt, bin ich der muthigſte von allen;

Doch nicht, wo man die Hände ſtreckt, Mundvorrath zu empfangen,
Bin ich der ſchnellſte, ſchneller iſt des gierigſten Verlangen.

Dies, weil ich unumwunden will mich über ſie erheben;
Denn der verdient den höchſten Rang, wer ihn weiß zu erſtreben.

Entbehrlich aber machen mir ſolch einen, den verbinden
Nicht Gutthat kann, in deſſen Näh' Verlaß nicht iſt zu finden,

Die drei Gefährten, die ich hab': ein Herze kühn verwogen,
Ein blankes, wohlgeſchliffnes Schwert, ein langer, brauner Bogen,

Ein klingender, glattſchaftiger, ſolch einer, den Gepränge
Von Knaufen und von Troddeln ſchmückt, ſamt ſeinem Wehrgehänge,

Der, wo von ihm der Pfeil entfliegt, aufſeufzt wie die betrübte
Klagmutter, die um Sohnes Tod Wehruf und Schmerzlaut übte.

Bin aber auch kein feiger Hirt, der Durſt ungerne leidet,
Wenn er das Vieh aus Unbedacht ins Waſſerloſe weidet,

Der von dem Trupp der Mütter dann der Kälber Rudel ſcheidet,
Weil ihnen ſeine Gier das unbewehrte Euter neidet.

Bin auch kein blöder Ducker, der ſtets hockt bei ſeiner Frauen,
Und alles, was er vorhat, ihr eröffnet im Vertrauen;

Und bin kein ſcheu furchtſamer Strauß, in deſſen Bruſt zu wallen
Ein Flug von Spatzen gleichſam ſcheint, zu ſteigen und zu fallen;

Kein zahmer Hausfreund, der gelernt zu koſen und zu klimpern,
Am Abend und am Morgen ſalbt ſein Haar und färbt die Wimpern;

Kein ſolcher Wicht, des Gutes aufgewogen wird vom Schlechten,
Gewickelt ins Gewand, wo du ihn ſchreckſt, und ſchwach zum Fechten;

Digitized by Google

Bin keiner, dem im Dunkeln bangt, wenn er in irrem Ritte
Des ungeſtümen Thiers gelangt zu öder Wüſten Mitte.

Wo da der harte Boden iſt berührt von meinen Hufen,
Da wird daraus ein funkelndes Geſtieb hervorgerufen.

Den langen Hunger halt' ich hin, bis daß ich ihn ertödte,
Ich ſchlage mir ihn aus dem Sinn und denke nicht der Nöthe.

Den Staub der Erde leck' ich eh'r, als daß ich es erlebe,
Daß über mich ein Stolzer ſich in ſeinem Stolz erhebe.

Und wo ich nicht der Ungebühr aus Hochſinn wär' entronnen,
Wo flöſſe reicher als bei mir von Speiſ' und Trank der Bronnen?

Doch meine herbe Seele will bei mir nicht ruhig bleiben
Im Druck der Schmach, ohn' alſobald von dannen mich zu treiben.

Da ſchnür' ich ein das ſchmächtige, mein leeres Eingeweide,
Wie ein geſchickter Spinner dreht und zwirnt die Schnur der Seide;

Und komm' am Morgen dann hervor nach einem kargen Mahle,
Als wie ein falber, hagrer Wolf umrennt von Thal zu Thale,

Der nüchtern iſt am Morgen und dem Wind entgegen ſchnaubet,
Sich in der Berge Schluchten ſtürzt und ſuchet, was er raubet.

Und wenn die Beute ihm entging, wo er ſie hatt' erwartet,
So ruft er, da antworten ihm Geſellen gleichgeartet,

Schmalbauchige, grauköpfige, von ſcharfer Gier gerüttelt,
Wie Pfeile anzuſehn, die in der Hand ein Spieler rüttelt;

Ein Schwarm als wie ein Bienenſchwarm, dem Weiſel zugeſellet,
Den einzufangen auf der Höh' ein Zeidler Stöck' aufſtellet.

Sie reißen ihre Rachen auf, und ihre Kiefer gähnen,
Dem Klaff geſpaltner Klötze gleich, mit grimmgefletſchten Zähnen.

Der Alte heult, ſie heulen in die Runde, anzuſchauen,
Als wie auf einem Hügel ſteht ein Chor von Klagefrauen.

Er dämpft den Laut, ſie dämpfen ihn; ſie ſcheinen ihm, er ihnen
Zum Troſt in Noth, zum Muſter in Bedürftigkeit zu dienen.

Er klagt, ſie klagen mit; er ſchweigt und ruht, ſie ruhn und ſchweigen;
Und ja, wo nicht das Klagen hilft, iſt's beſſer, Faſſung zeigen.

Dann kehrt er um, ſie kehren um und eilen nach den Bergen,
Und ſuchen mit gefaßtem Muth ihr grimmes Leid zu bergen.

Schanfara iſt aber hauptſächlich ſtolz auf ſeine Schnelligkeit als Läufer. In den folgenden Verſen behauptet er, es ſogar einem Schwarm von Katas (Waſſervögeln) zuvorzuthun, welche zum Waſſer fliegen.

Selbſt Kran'che werden nur den Reſt von mir zu trinken kriegen,
Die nachts mit lautem Flügelklang zur Morgentränk' ausfliegen.

Sie hatten Eil', und Eil' hatt' ich; doch war ihr Flattern ſchwächlich;
Ich, als ihr Flügelmann geſchürzt, flog ihnen vor gemächlich.

Digitized by Google

Und von der Tränke kehrt' ich ſchon, als ſie ſich mit den Köpfen
Drauf ſtürzten und ſich tauchten drein mit Hälſen und mit Kröpfen.

Dann um den Rand her war zu ſehn und ringsum ihr Gedränge,
Wie der Kabylen Reiſetrupp mit der Kamele Menge.

Ununterbrochen ſchluckten ſie und flogen endlich weiter,
Wie vor Ohäda mit dem Tag aufbricht ein Haufen Reiter.

Mit großem Selbſtgefühl zeichnet Schanfara ſeine Magerkeit:

Bett' ich mich auf den Boden hin, ſo rühret ſeine Flächen
Ein Rücken, an dem ſpröd' hervor die Wirbelbeine ſtechen,

Und eine Schulter ohne Fleiſch, mit Knochen, anzuſehen
Wie Würfel, die ein Spieler warf, die vor ihm aufrecht ſtehen.

Ein höheres, ideales Ziel des Kampfes zeigt ſich auch im folgenden nicht; es ſpricht nur eine unbegrenzte Wildheit und ein barbariſcher Trotz, der ſich vor keiner Naturkraft beugt und die erlittene Unbill an allem rächt, was ſich ihm in den Weg ſtellt.

Wie manche ſchaur'ge Nacht, wo Pfeil und Bogen, wer ſie führte,
Zerbrach und, ſich zu wärmen dran, ein Feu'r mit ihnen ſchürte,

Durch Regenſturm und Finſterniß zog ich auf ferne Strecken,
Und mir Gefährten waren Froſt und Hunger, Grimm und Schrecken!

Zu Wittwen macht' ich Weiber da und Kinder dort zu Waiſen,
Und kehrte, wie ich ging, indes die Nacht fortfuhr zu kreiſen.

Fern in Gomaißa ſaß ich ſchon, da wachten, als es tagte,
Zwei Nachbarn auf, der eine ward gefragt, der andre fragte.

Gebellet haben unſre Hund' heut in der Nacht, wir ſprachen:
Iſt es ein Wolf, der einbrach, ſind's Hyänen, die einbrachen?

Doch einen Klaff nur thaten ſie und ſchwiegen. War's ein Reiher,
Ein aufgeſcheuchter, ſprachen wir, ein aufgeſcheuchter Geier?

Doch wenn es war ein Dſchinn, war er ein ſchneller Nachtdurchfahrer,
Und wenn er aber war ein Menſch — o nein, ein Menſch nicht war er!

Und manchem ſommerglühnden Tag mit heißgeſchmolznen Dämpfen,
Wo ſich auf dem durchglühten Sand die Schlange wand mit Krämpfen,

Hielt ich entgegen Bruſt und Stirn, die Kutte nicht noch Kappe
Beſchirmte, ſondern überhing geſtreiften Zeugs ein Lappe,

Und ein Gelock, ein flatterndes, wenn drein die Winde bliesen,
Mit Zotteln von der Seite her, die ſich nicht kämmen ließen,

Der Salbung und der Säuberung entwöhnt ſeit langen Tagen,
Mit Kruſten, unentwaſchenen, die da ein Jahr lang lagen.

Und manche kahle Felſenflur, glatt wie der Schilder Rücken,
Auf deren Rücken nie den Tritt ein Treter durfte drücken,

Durchfuhr ich von dem einen her bis zu dem andern Ende,
Gebrauchend hier den Fuß zum Stehn, zum Rutſchen dort die Hände;

Digitized by Google

Da sprangen, wo empor ich stieg, des Berges derbe Ziegen,
Im weißen Vließ, Jungfrauen gleich, um die Gewänder fliegen,

Die mich umtanzten abendlich, mich haltend für 'nen alten,
Sperrbein'gen Gemsbock, schwergehörnt, aufklimmend ob den Spalten[1].

3. Die Ḥamâsa.

Dichter von diesem Schlage hat man sich wohl nicht zahlreich zu denken. Ausdrücklich genannt wird eigentlich nur noch einer: Ta'abbata Scharran. Ueberaus zahlreich waren dagegen diejenigen, die, bei ihrem Stamme lebend, theils dessen Waffenthaten theils die eigenen Lebensereignisse in Versen verherrlichten. Die Ḥamâsa des Abû-Temmâm führt die Namen von etwa 500 solchen Dichtern und 30 Dichterinnen auf mit etwas über 800 meist kleinern Gedichten. Ein guter Theil davon gehört schon einer spätern Zeit an oder mag in späterer Zeit verändert worden sein. Der Grundstock indes rührt unzweifelhaft aus der vormohammedanischen Zeit her. Die Sammlung ist in zehn Gruppen getheilt. Die erste umfaßt Kampfeslieder (Rückert nennt sie „Heldenlieder"); der arabische Titel „Ḥamâsa" bedeutet „Tapferkeit" und ist, obwohl nur Untertitel der ersten Gruppe, auf die ganze Sammlung übergegangen. Es sind darunter Stücke von packender Kraft und Leidenschaft, doch die meisten mehr spruchartige Apostrophen als eigentliche Lieder; bald zündende Aufforderungen zum Kampfe, Anregungen zum Muthe, Herausforderungen des Gegners, bald kecks Selbstlob, Lob der eigenen Waffen und Reitthiere, des eigenen Stammes und seiner Helden, bald skizzenhafte Zeichnung eines Kampfes, eines Sieges, einer Niederlage. In eine Erzählung der concreten Verhältnisse verflochten, aus denen sie hervorgegangen, dürften die meisten sich recht wirkungsvoll und ganz poetisch ausnehmen; doch gleichsam aus dem Context der lebendigen Ueberlieferung herausgerissen und massenweise aneinander gereiht, müssen sie nothwendig einen eintönigen Eindruck machen[2]. Niemand wird darum so leicht die ganze Ḥamâsa durchlesen, den nicht ein wissenschaftlicher Zweck dazu veranlaßt. Denn was von diesen Kampfesliedern, das gilt so ziemlich auch von den übrigen Gruppen der Sammlung. Die „Todtenklagen" (II.), bei welchen die Dichterinnen am stärksten vertreten sind, machen mit den „Kampfes-

[1] Rückert a. a. O. I, 181 ff. — Vgl. die Uebersetzung des berühmten Gedichtes von Ed. Reuß (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. VII, 97—100), welche sich genauer an den textus receptus hält und den urkräftigen Ton des Originals stellenweise noch besser wiedergibt.

[2] Ueber die arabische Metrik vgl. G. W. Freytag, Darstellung der arabischen Verskunst. Bonn 1830. — M. Hartmann, Ueber die Muwaššah genannte Art der Strophengedichte bei den Arabern (Actes du Xe Congrès Intern. des Orientalistes. Leide 1896. Section III, p. 47—67).

Digitized by Google

liedern" beinahe allein schon fast die Hälfte der Sammlung aus. Mit der ähnlichen Situation kehren hier natürlich auch überall ähnliche Gedanken, Wendungen und Ausdrücke wieder. Am meisten tritt die Beschränktheit des geistigen Horizontes in den „Sprüchen der feinen Sitte" (III.) hervor, einem sehr magern Spruchbuch, welchem das Prädicat „fein" eigentlich kaum recht angemessen ist. Denn mit der Feinheit wie mit der Sitte ist es nicht weit her. Die nächste Gruppe (IV.) bilden 136 „Liebeslieder" der verschiedensten Stimmung, manche ganz zart und artig, andere derb realistisch und geradezu obscön. Wie die „Todtenklagen", erinnern auch sie daran, daß auf den Frauen der Beduinen damals noch nicht das Sklavenjoch und die Entwürdigung lastete, welche Mohammed über sie verhängte; doch weht in manchen schon jener üppige Sensualismus, der gerade ein so trauriges Los über sie heraufbeschwor. Aeußerst derb und zuweilen geradezu zotig gemein sind die „Schmähelieder" (V.), welche bald Einzelne, bald ganze Stämme treffen; ebenso die „Weiberschmähungen" (X.), ein seltsames Gegenstück zu den Liebesgedichten. Gemüthlichere, patriarchalische Töne schlagen die „Gast- und Ehrenlieder" (VI.) an. Ziemlich mager und unbedeutend sind die drei übrigen Gruppen: „Beschreibungen" (VII.), „Wanderlieder" (VIII.) und „Scherze" (IX.). Man darf übrigens diese Gruppirung nicht als eine streng technische oder wissenschaftliche nehmen. Sie hat nur den Sinn, einige Uebersicht zu gewähren. Stoffe wie Behandlungsweise der einzelnen Gruppen spielen vielfach ineinander über. In das Kampflied wie in die Todtenklage mischt sich gelegentlich Schimpf auf den Feind; das Liebeslied steht oft unter dem Zeichen des drohenden Kampfes; kriegerisches Lob und kriegerische Erinnerung durchklingen die Gast- und Ehrenlieder, und selbst im Scherz macht sich wilde Raufluft geltend. Der Beduine hat nicht die Ruhe, irgend ein Thema behaglich und harmonisch auszuführen. In einigen schlagenden Ausdrücken und Bildern macht er seiner Stimmung Luft, springt allenfalls unvermittelt auf ein paar andere über und schließt mit einem Knalleffect, wo eigentlich das Gedicht erst schön zu werden verspräche. In den Moallakât sind nur die verschiedenen Elemente zusammengewürfelt, welche sich in den kleinern Stücken der Hamâsa verstreut finden; von den etwa 500 Stücken, welche die Hamâsa des Al Buhturi umfaßt, steht ein beträchtlicher Theil schon in der des Abû Temmâm, und die übrigen Gedichte sehen den andern zum Verwechseln ähnlich.

4. Der literarische Werth der Beduinenpoesie.

Wer einmal ernstlich darüber nachgesonnen, was eigentlich Poesie und was poetisch ist, den kann es kaum befremden, daß die Urtheile über diese älteste arabische Poesie, auch bei den genauesten Kennern derselben, sehr

Digitized by Google

ſtark auseinander gehen. Hammer-Purgſtall, Ahlwardt und A. v. Kremer ſprechen davon mit hoher Begeiſterung. Der letztere ſieht in ihr den Ausdruck einer reichen, überſchäumenden Jugendkraft. Rückert in ſeiner bereits 1828 geſchriebenen „Ermuthigung zur Ueberſetzung der Hamâſa“ ſpricht ſich bedeutend nüchterner aus:

Die Poeſie hat hier ein dürft'ges Leben,
Bei durſt'gen Herden im entbrannten Sand,
Mit Blüthenſchmuck und Schattenduft umgeben,
Mit Abendthau gelöſcht den Mittagsbrand,
Verſchönt, verſöhnt ein leidenſchaftlich Streben
Durchs Hochgefühl von Sprach- und Stammverband,
Und in das Schlachtgraun Liebe ſelbſt gewoben,
Die hier auch iſt, wie überall, von oben [1].

Am häufigſten begegnet man indes dem Urtheil des Engländers Jones, der ſchon 1782 die Moallakât herausgab, und nach deſſen Ausſprüchen Goethe einige Bemerkungen über altarabiſche Poeſie den Noten zu ſeinem Weſt-öſtlichen Divan einverleibte. Von den Moallakât heißt es da: „Sie deuten auf eine wandernde, herdenreiche, kriegeriſche Nation, durch den Wechſelſtreit mehrerer Stämme innerlich beunruhigt. Dargeſtellt ſind: feſteſte Anhänglichkeit an Stammgenoſſen, Ehrbegierde, Tapferkeit, unverſöhnbare Racheluſt, gemildert durch Liebestrauer, Wohlthätigkeit, Aufopferung, ſämtlich grenzenlos. Dieſe Dichtungen geben uns einen hinlänglichen Begriff von der hohen Bildung des Stammes der Koraiſchiten, aus welchem Mohammed ſelbſt entſprang, ihnen aber eine düſtere Religionshülle überwarf und jede Ausſicht auf einen Fortſchritt zu verhüllen wußte.“ [2]

Einige anderweitig ſchon bekannte Züge des arabiſchen Charakters ſind hier richtig angegeben; aber die Vorſtellung von „der hohen Bildung des Stammes der Koraiſchiten“ iſt eine vollſtändig irrige und durchaus prüfungslos von einer Menge Schriftſteller nachgeſchrieben worden. Am ſchroffſten und kräftigſten hat ſich in ſeiner Weiſe Paul de Lagarde dagegen ausgeſprochen [3].

„Wenn man jetzt“, ſagt er, „nicht ſelten bei anerkannten Kennern der altarabiſchen Poeſie einer hohen Schätzung des äſthetiſchen Werthes derſelben begegnet, ſo kann ich das nur daraus erklären, daß die Schwierigkeit, jener Poeſie Herr zu werden, ſo groß iſt, daß man unwillkürlich den auf das Studium verwandten Betrag an Zeit und Kraft als auch für das äſthetiſche Genießen nicht vergeudet anſehen zu dürfen ſich überredet. Mir ſcheint es eine üble Empfehlung für eine Poeſie, wenn man, wie Herr Ahlwardt das zu thun ſelbſt einmal genöthigt geweſen iſt, einen Thierarzt zur Commentirung ihrer Gedichte herbeizuziehen ſich bemüßigt findet. Die Sammlung von Adjectiven zu verſchiedenen Hauptwörtern, welche man als den

[1] Rückert a. a. O. I, Prolog. [2] Goethes Werke (Hempel) IV, 232.
[3] *Paul de Lagarde*, Symmicta I (Göttingen 1877), 60 sq.

Digitized by

Kern arabischer Dichtung ansehen darf, liest sich, wie mir scheint, nicht anders als ein botanisches Handbuch oder ein zoologisches Compendium des alten Schlages. . . In der That verläuft ein arabisches Gedicht richtigen Baues meist so, daß nach einem Eingange, der in der Art unserer Acte der freiwilligen Gerichtsbarkeit feststellt, wann und wo der Dichter seinen Schatz das letzte Mal gesehen hat, auf irgend ein Thier übergegangen wird, das der Poet reitet oder von weitem sieht, daß das Inventar der Vollkommenheiten dieses Thieres aufgenommen wird und gelegentlich am Ende noch gar die hohle Hand erscheint oder auf den Beutel hingewiesen wird, der wohl im stande wäre, ein Honorar zu fassen. Wenn einmal vom Menschen die Rede ist, so gehört dieser sicher der unter den Arabern weitverbreiteten Familie Rodomont an, oder er ist ein Schmutzfink, der, selbst wenn er königlichen Stammes ist oder im vertrautesten Verkehr mit Fürsten steht, sich über geschlechtliche Dinge in einer Weise äußert, wie sie in Europa vielleicht in einer Matrosenkneipe Londons, aber in gebildeten Kreisen nirgends, sicher nicht zwischen Mann und Frau oder Freund und Freund, vollends bei Dichtern, welche an der Spitze ihres Volkes stehen wollen, gar nicht zulässig erscheinen würde: und wir sind mit Amru-ul-Kais und Nâbigha auf dem Höhepunkt der national-arabischen Entwicklung, nicht in einem petronischen Zeitalter. Man lese nur in Herrn Ahlwardts Buche S. 220 unten und den Schluß von des (wie ausdrücklich gerühmt wird) keuschen Nâbighats siebentem Gedicht. Die Beschreibung der Hintertiertel arabischer Kamele läßt mich kalt, Stellen wie die angeführte Nâbighats erregen mir Ekel. Nur selten kommt der Mensch zum Vorschein, wie in des Amru-ul-Kais Versen auf den Tod seines Vaters; auch der Mantel des Propheten oder Weisen, den die Dichter gelegentlich mit Geschick anzulegen und in den majestätischsten Falten zu tragen wissen, verhüllt meist nur übel den moralischen Krüppel, der darunter steckt. Alle im tiefsten Sinne menschlichen Interessen sind diesen Leuten und ihrem Publikum fremd, wovon sich jeder überzeugen wird, der den Versuch machen will, die religiösen und ethischen Anschauungen der Araber aus diesen Gedichten kennen zu lernen."

Wenn auch etwas derb und drastisch gefaßt, ist doch dieses Urtheil in den meisten Punkten zutreffend. Sachlich stimmt damit ungefähr dasjenige Wellhausens überein, der sich über die altarabischen Dichter folgendermaßen äußert[1]:

„Wein, Jagd, Spiel und Liebe, vom Islam größtentheils verpönt, treten überall in den alten Liedern als die eigentlichen Güter des Lebens hervor. Einbegreifen muß man aber unter Spiel auch die Wette und namentlich die Freude an der Rede, am treffenden Ausdruck, an der Sentenz, an Spott und Witz, an den Erzählungen über die Erlebnisse des Stammes und seiner Helden — eine Freude, die für den Geist der arabischen Gesellschaft so bezeichnend und für die Entstehung der Literatur so wichtig ist. Die beiden größten Dichter Mar'alqais (Imru ul-Kejs) und Tarafa kennen nichts Höheres als die Befriedigung ihrer Lust und sprechen das mit großer Dreistigkeit aus, als müßte es so sein (Mrlq. 36, 1 ff.; Tarafa 4, 56 ff.). Indessen darf man danach nicht die Araber im allgemeinen beurtheilen. Sie treiben es toll in der Jugend, werden dann aber ehrbare Leute im gesetzten Alter (?). Ihr oberster Grundsatz ist nicht der, zu thun und zu lassen, was sie gelüstet. Anstand und Höflich-

[1] J. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten. 3. Heft: Reste arabischen Heidenthums (Berlin 1887) S. 192 ff.

Digitized by Google

keit gegen das Weib, Zurückhaltung von verführerischen Künsten, namentlich gegen die Clientin und gegen die Nachbarsfrau, gilt auch bei ihnen für Pflicht. ‚Ich folge der lüsternen Seele nicht zu ihrer Begier', rühmt Antara von sich (2, 20). Der letzte Inhalt der Moral ist in der ganzen Welt (!), daß man sich aufopfern soll für die andern. Bei den Arabern ist das Laster Feigheit und Geiz, die Tugend Darangabe von Gut und Blut für die Seinen. Ein schlechter Mann, der erst nach den Gründen fragt, nach den merita causae, wenn er von den Vettern zu Hilfe gerufen wird. Er muß ihnen beistehen, ob sie nun recht oder unrecht haben; er muß die Sache führen, von der er abgerathen, die Lasten tragen, die andere ihm auflegen. ‚Ich bin ein Mann vom (Geschlecht) Ghuzzajja; wenn Ghuzzajja verrückt ist, bin ich mitverrückt, und wenn Ghuzzajja das Richtige thut, thue auch ich das Richtige.' Obenan steht unter allen Pflichten die Pflicht der Blutrache. Die Heiligkeit des Blutes geht über alles andere Heilige, drängt z. B. die Religion vollkommen in den Hintergrund. Das Geschlecht ist das realisirte Ideal, die Götter verblassen daneben.

„Es ist unrichtig, sich die alten Araber unfromm vorzustellen, und ganz und gar verkehrt, einen großen Unterschied in dieser Hinsicht zwischen Beduinen und Städtern zu machen. Aber allerdings ging die Frömmigkeit im allgemeinen nicht sehr tief, sie wirkte nicht energisch auf Denken und Thun der Einzelnen ein und hatte gar keine puritanische oder pietistische Ader. Der Cultus hatte einen heitern Charakter. ‚Mit dem Götzendienst ist es aus, Scherz und Spiel ist nicht mehr erlaubt, denn die Religion ist jetzt ernst geworden', heißt es in dem Abschiedslied an Vadd. Dem Islam gegenüber erschien das ganze Heidenthum als Spaß."

Auch diese Ausführungen bedeuten nicht viel anderes, als daß den Arabern eine höhere, ideale Auffassung des Lebens, Religion und Moral, fast gänzlich abging und daß ebendeshalb auch ihre Poesie keinen höhern Aufschwung nahm. Damit ist aber keineswegs ausgeschlossen, daß sich darin doch manche gute natürliche Eigenschaften spiegeln, wie Anhänglichkeit an Familie und Stamm, kühner Muth, Tapferkeit, Freigebigkeit und Gastfreundschaft, und daß eben diese Züge mitunter einen lebensfrischen und kraftvollen Ausdruck finden[1].

Auch in ästhetischer Hinsicht ist die alte Poesie der Araber nicht ohne einigen Reiz. Aus den Altersschwächen der Ueberbildung und Ueberverfeinerung, welcher mehr oder weniger alle Literaturen anheimzufallen pflegen, nachdem sie den Höhepunkt ihrer klassischen Vollendung erreicht haben, führt sie uns gewissermaßen in die noch rohen, aber jugendfrischen Zustände eines primitiven Hirten-, Nomaden- und Kriegerlebens zurück. Manche Züge erinnern an die herdenreichen Patriarchen des Alten Testamentes, an die blutigen Kämpfe Israels mit den Kleinkönigen an den Grenzen des Gelobten Landes. Die reichen Bilder, Tropen, Allegorien verrathen ein reiches Naturgefühl, ihr lebhafter Wechsel, ihre kurze, abrupte Gestaltung, ihre dem Abendländer fremdartige Kühnheit eine tiefe, über-

[1] Wirklich ergreifend sind z. B. die Todtenklagen der Dichterin El Chansâ auf ihren Vater Amr und ihre beiden Brüder Sachr und Muawia. Le Divan d'al Khansâ, édité par le P. *L. Cheikho*. Beyrouth 1888.

Digitized by Google

wallende, heftige Leidenschaft. Zu ruhig planmäßigem Kunstschaffen sind diese Stegreifdichter nicht gelangt, aber die Anlage dazu verräth sich doch in treffenden Sprüchen, Gegensätzen und Wortspielen[1]. Die Araber deshalb aber sehr hoch zu stellen, verbietet schon der Umstand, daß sie reiche Gelegenheit zu höherer Bildung in stolzem Barbarentrotz von sich wiesen.

5. Christliche Einflüsse.

Es ist jedenfalls auffallend, daß sich diese Poesie nicht vor dem Anfang des 6. Jahrhunderts zeigt, daß sie sich am kümmerlichsten bei den unvermischten Stämmen des innern Arabiens entwickelte, reicher dagegen bei denjenigen, welche am meisten mit den großen Karawanenstraßen in Verbindung standen, am reichsten aber im Süden und Norden, in den Reichen von Jemen und Hira, wo die Araber in lebendige und stätige Berührung mit jüdischer und christlicher Cultur traten. Die Schrift der Araber selbst weist auf syrischen Einfluß hin. Ihre Erfindung wird zwei Männern vom Stamme Taij zugeschrieben: dem Morâmir, Sohn des Marwa, und dem Aslam, Sohn des Sedra. Morâmir lebte in Anbâr (Irâk). Von da soll die von ihm erfundene Schrift (Dschasm) durch den Koraischiten Harb, Sohn des Ommejja, (um 560) zu seinem Stamme nach Mekka gebracht worden sein. Eine andere Ueberlieferung schreibt die Einführung derselben in Mekka dem Bischr, Sohn des Abdelmelik, zu (um 580)[2]. Kurze jambische Verse (Redsches oder Radschaz) scheinen längst vor dieser Zeit in Gebrauch gewesen zu sein. Aber die erste Gestaltung größerer Gedichte (Kassiden und Ghazals) wird von der arabischen Ueberlieferung ebenfalls in die erste Hälfte des 6. Jahrhunderts verlegt und von einigen dem Imru ul-Kejs, von andern dem Mohelhil, dem mächtigen Häuptlinge der Taghlibiten, zugeschrieben[3]. Sind das auch bloße Sagen und in ihren Einzelheiten unzuverlässig, so weisen sie doch mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit darauf hin, daß erst die lebhaftere Berührung mit der syrisch-griechischen Cultur eine regere poetische Thätigkeit unter den Arabern geweckt hat, daß sie aber nach echter Barbarenweise sich mit Nachahmung des äußern Bildungsflitters begnügten, wirklicher geistiger Bildung sich fast gänzlich verschlossen.

Ueber das erste Eindringen des Christenthums in Arabien herrscht leider noch großes Dunkel. Zwar befanden sich Araber bereits unter denjenigen, welche am ersten Pfingstfest zu Jerusalem der Predigt des Apostels Petrus lauschten. Bostra in der römischen Provinz Arabien hatte im 3. Jahrhundert einen Bischof, und ein Befehlshaber in dem an die Wüste stoßenden

---

[1] J. B. Wenig S. J., Zur allgemeinen Charakteristik der arabischen Poesie (Innsbruck 1870) S. 19. 23. 27.

[2] *Caussin* l. c. I, 292—294. [3] Ibid. II, 280 ss.

Digitized by Google

Grenzland wandte sich an Origenes um Unterweisung in der christlichen Religion[1]. Unter Constantius drang der Arianismus in das himjaritische Reich in Südarabien ein; drei Kirchen wurden errichtet, und der König selbst ließ sich taufen; bald darauf wandten sich Fürst und Volk dem katholischen Glauben zu. Das Eindringen christlicher Glaubensboten in das Innere der Halbinsel scheint an der Wildheit und strengen Ausschließlichkeit der Beduinenstämme gescheitert zu sein. Doch kamen viele der umherirrenden Nomaden mit christlichen Einsiedlern in Berührung und erhielten von Zeit zu Zeit immer wieder einige Kenntniß des Christenthums. Einen gewaltigen Eindruck machte auf die Araber der hl. Simeon der Stylite, der erst auf einer einsamen Höhe, dann dreißig Jahre lang (429—459) von seiner Säule bei Antiochien herab den zu ihm pilgernden Völkern das Wort des Heiles verkündete. Wir haben darüber das ausdrückliche Zeugniß des Theodoret[2]: „Die Ismaeliten strömten haufenweise herbei, zu zweihundert und dreihundert und mitunter ihrer tausend, schworen dem väterlichen Irrwahn mit lauter Stimme ab[3], zertrümmerten die Götzen, welche sie bisher verehrt, vor jener erhabenen Leuchte, entsagten den Orgien der Venus[4], deren Götzencult sie zuvor ergeben gewesen, ließen sich in die heiligen Geheimnisse einweihen, nahmen das Gesetz an, das ihnen der Mund des Heiligen verkündigte, und verzichteten auf das Fleisch der wilden Esel und Kamele. Ich habe sie selbst gesehen und gehört, wie sie den Götzendienst ihrer Väter aufgaben und die Lehre des Evangeliums annahmen. Einmal gerieth ich dabei in größte Gefahr. Denn da jener ihnen befohlen, zu mir zu gehen und von mir den priesterlichen Segen zu empfangen, und ihnen davon die reichlichste Frucht verhieß, da fielen sie in barbarischem Gedränge über mich her, die einen von vorne, die andern von hinten, andere zogen mich von der Seite her, die ferner Stehenden kletterten auf die Nähern, streckten ihre Arme aus, zupften mich am Bart und zerrissen mir die Kleider. Sie hätten mich in ihrem ungestümen Drängen todtgedrückt, wenn er nicht seine Stimme erhoben und sie auseinander gescheucht hätte. Solche Früchte trug die von den frivolen Spöttern verlachte Säule, so viel Licht göttlicher Erkenntniß ergoß sich von ihr in die Herzen der Barbaren. Ich weiß auch noch eine andere Geschichte von diesen Leuten: Ein Stamm bat den heiligen Mann,

---

[1] *Eusebius*, Hist. eccl. VI, 19. 33. Hergenröther, Kirchengeschichte I (3. Aufl.), 154. 334. 335.

[2] *B. Theodoreti* Religiosa Historia. Symeones (*Migne*, Patr. gr. LXXXII, 1475 sq.).

[3] *Ἰσμαηλῖται δὲ κατὰ συμμορίας ἀφικνούμενοι, διακόσιοι κατὰ ταὐτὸν καὶ τριακόσιοι, ἔστι δ' ὅτε καὶ χίλιοι, ἀρνοῦνται μὲν τὴν πατρῴαν ἐξαπάτην μετὰ βοῆς.*

[4] *τοῖς τῆς Ἀφροδίτης ὀργίοις ἀποταττόμενοι.* Es sind hierunter die Lieblingsgöttinnen der Araber, Ozzâ und Lât, zu verstehen.

Digitized by Google

ſeinem Häuptling Gebet und Segen zuzuwenden; ein anderer Stamm aber, der anweſend war, wollte das nicht haben und verlangte, daß ſeinem Häuptling, nicht dem andern, der Segen geſpendet werde: jener ſei ſehr ungerecht, der ihrige aber frei von jener Ungerechtigkeit. Nach langem barbariſchen Streit fielen ſie endlich übereinander her. Ich ermahnte ſie mit vielen Worten, davon abzulaſſen: denn der heilige Mann könne dem einen wie dem andern ſeinen Segen ertheilen. Denn die einen ſagten, der andere dürfe den Segen nicht bekommen, und die Gegner wollten ihren Widerpart um denſelben bringen. Da drohte ihnen Simeon von oben herab, nannte ſie Hunde und legte nicht ohne Mühe den Streit bei. Das erwähne ich, um zu zeigen, wie lebendig ihr Glaube war. Denn ſie hätten nicht ſo toll gegeneinander gewüthet, wenn ſie nicht dem Segen des Heiligen die größte Kraft zugeſchrieben hätten. Ferner war ich auch einmal Zeuge eines großen Wunders. Es kam einer (ebenfalls ein Stammeshäuptling der Saracenen) und bat den Heiligen, er möchte doch einem Manne helfen, dem unterwegs ein Schlagfluß die Glieder gelähmt hätte. Wie er ſagte, war derſelbe bei Kallinikon, einem großen Schloſſe, erkrankt. Nachdem dieſer mitten (vor die Säule) getragen worden, befahl ihm der Heilige, dem Götzendienſt ſeiner Väter zu entſagen. Als er dies willig gethan und gehorſam das ihm Befohlene vollzogen, fragte Simeon ihn, ob er an den Vater und an ſeinen eingeborenen Sohn und an den Heiligen Geiſt glaube. Und als er ſeinen Glauben bekannt, ſagte er ihm: ‚Im Glauben an dieſe Namen, ſtehe auf!‘ Und nachdem er aufgeſtanden, befahl er ihm, den Häuptling bis zu ſeinem Bette zu tragen. Dieſer war ein Mann von ungewöhnlicher Körpergröße. Er hob ihn aber ſofort auf und trug ihn hinweg, und die Anweſenden lobten Gott mit lauter Stimme.“

Nomân I., König von Hira, verbot zuerſt aus politiſchen Gründen die Wallfahrten zu Simeon, nahm aber ſpäter ſelbſt das Chriſtenthum an[1]. Ob Mundhir III. Chriſt war und blieb, iſt unſicher[2]; Nomân V. bekannte ſich zum katholiſchen Glauben; des letztern Tochter Hind gründete ſogar, wie bereits erwähnt, ein Kloſter, in das ſie ſich während ihrer letzten Lebensjahre zurückzog. Bei den faſt beſtändigen Kämpfen zwiſchen Römern und Perſern, in welche auch die zwei nordarabiſchen Dynaſtien der Lachmiden und Ghaſſâniden verwickelt waren, konnte indes eine ruhige Ausbreitung des Chriſtenthums ſich nicht vollziehen[3]. Dagegen ſcheint es ſich in der ſüdarabiſchen Landſchaft Nedſchrân blühend entwickelt zu haben, bis ein Jude, Dhu-Nowâs, die Herrſchaft daſelbſt an ſich riß und in den Jahren 522 und 523 die Chriſten blutig

[1] De SS. Aretha et Ruma. Act. SS. (Bolland.). Parisiis 1869. October X, 685.

[2] Ign. Guidi, Mundhir III. und die beiden monophyſitiſchen Biſchöfe (Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländ. Geſellſch. XXXV, 142—146).

[3] Acta SS. l. c. p. 687.

Digitized by

verfolgte. Die Acten dieser Martyrer, an deren Spitze ihr Bischof Arethas (Hârith) stand, sind in griechischer Sprache erhalten und finden Bestätigung durch verschiedene andere griechische und äthiopische Schriften[1]. Besonders standhaft zeigten sich die christlichen Frauen, deren Zahl in dem äthiopischen Bericht auf 227 angegeben wird. Der Bischof, ein Greis von 75 Jahren, wurde enthauptet, nachdem der jüdische Tyrann alles aufgeboten hatte, ihn zum Abfall zu bewegen. Die übrigen Christen bezeichneten sich mit seinem Blute die Augen in Form des Kreuzes und erlitten dann muthig dieselbe Todesart. „Es war ein christliches Weib in jener Stadt, welches einen Sohn hatte, der fünf Jahre alt war. Und sie kam mit ihrem Sohne und sah, wie die Heiligen sich mit dem Blute des hl. Hirut (Hârith) bezeichneten. Da nahm auch sie von jenem Blute und bezeichnete sich und ihren Sohn damit. Und sie sprach mit lauter Stimme: ‚Möge der Herr den jüdischen König ertränken, wie er den Pharao und sein ganzes Heer ertränkt hat!' Sofort ergriffen die Soldaten sie und führten sie vor den König. Dieser befahl, für sie eine Grube in der Erde zu machen und Feuer (in derselben) anzuzünden und das Weib hineinzuwerfen. Und sie thaten, wie er befohlen. . . Als der Knabe sah, wie sie seine Mutter ins Feuer warfen, weinte er bitterlich und schrie: ‚Laß mich zu meiner Mutter gehen!' Und er wollte sich von ihnen losreißen. Als nun der König ihn zurückhielt, wurde der Knabe zornig und biß in den Fuß des Königs. Da übergab ihn der König einem seiner Beamten und sprach zu ihm: ‚Erziehe diesen Knaben und unterweise ihn in der Religion der Juden.' Darauf nahm ihn jener Beamte und übergab ihn einem seiner Diener, damit er ihn nach seiner Wohnung führe. Während nun dieser den Knaben wegführte, traf er auf dem Wege einen andern Diener (seines Herrn); und er fing an, von dem Knaben zu erzählen, wie sich derselbe dem König widersetzt und in den Fuß des Königs gebissen habe. Und während sie sich in solcher Weise unterhielten, riß sich der Knabe von ihnen los und stürzte sich in das Feuer, in welchem sich seine Mutter befand." So wurde auch er ein Martyrer mit seiner Mutter. Aehnliche Standhaftigkeit zeigte eine Mutter mit ihrem noch unmündigen Kinde. Als die Beamten diesen Heldenmuth sahen, drangen sie in den König, die noch übrigen Christen zu verschonen[2]. Andere Christen flohen und suchten Hilfe in Aethiopien, in Alexandrien und Konstantinopel. Unter Dazwischenkunft des Kaisers Justinian sandte der äthiopische König Elesbaan ein Heer gegen Dhu-Nowâs. Dieser wurde

[1] Ibid. p. 691—762.

[2] Winand Fell, Die Christenverfolgung in Südarabien und die himjarisch-äthiopischen Kriege nach abessinischer Ueberlieferung (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. [1881] XXXV, 62 ff.). Vgl. J. H. Mordtmann, Die himjarisch-äthiopischen Kriege noch einmal (ebd. XXXV, 693 ff.).

Digitized by Google

besiegt und gestürzt. Das Christenthum erhob sich in Nedschrân zu neuer Blüthe und erfreute sich eines etwa 75 Jahre lang andauernden Friedens[1]. Bei Mohammeds Auftreten waren die Christen noch so zahlreich und mächtig, daß der Prophet es für politischer und klüger hielt, ihnen gegen bedeutende Geldabgaben vorläufig noch freie Ausübung ihrer Religion zu gewähren, als sie sofort zu bekämpfen.

6. Der Araberbischof Kuß.

Es ist die Vermuthung geäußert worden, daß Imru ul-Kejs, der Moallakadichter, Christ geworden sei. Sie stützt sich auf die Nachricht des Nonnosus, daß Justinian I. ihm die Präfectur von Palästina übertragen habe, was kaum denkbar, wenn Imru ul-Kejs (Kaïsos) nicht Christ gewesen wäre. Sein ganzes Vorleben macht das allerdings wenig wahrscheinlich. Weit merkwürdiger, wenn auch mehr legendarischen als geschichtlichen Charakters, sind die arabischen Nachrichten über einen christlichen Bischof Kuß (Quß) von Nedschrân, welcher der Ueberlieferung zufolge am Ende des 6. Jahrhunderts gelebt haben soll, den Mohammed selbst in jungen Jahren (etwa zwischen 585 und 590) kennen lernte und wegen seiner Beredsamkeit und Poesie bewunderte, und dessen Andenken wohl ebendeshalb in verschiedenen arabischen Werken erhalten blieb[2]. Natürlich ist er hier vom mohammedanischen Standpunkt aufgefaßt und dargestellt; doch ist trotz des stilistischen Beiwerks der arabischen Erzähler sein Charakter als der eines ehrfurchtgebietenden christlichen Priestergreises deutlich zu erkennen. Sie schildern ihn in dreifacher Richtung hin: als einen heiligen, wunderthätigen Einsiedler in der Wüste, der uns an den hl. Paulus, den hl. Antonius und

[1] *Procopius* (ed. Dindorf) I, 106. 107. Außer den Einwohnern von Nedschrân waren nach Hammer-Purgstall (Literaturgesch. der Araber I, 523 ff.) auch die Stämme der Benu-Taghlib, der Benu-Ijâd und der Benu-Nimr Christen. Vgl. ebd. I, 577—630 die schon von Boissonade (Anecd. graeca V, 76—116) mitgetheilten Gesetze des Bischofs Gregentius von Tapharan (Dhafar), der wahrscheinlich noch unter Justinian I. Bischof wurde und bis etwa 570 lebte. Acta SS. l. c. X, 713. 714. Die Echtheit dieser Gesetze wird indes mit Recht bezweifelt. Siehe Nirschl, Patrologie III, 348. — Vgl. A. v. Gutschmid, Bemerkungen zu Tabaris Sasanidengeschichte. Kleine Schriften III, 162—164.

[2] *Caussin* l. c. I, 159. — Acta SS. l. c. X, 720[2]. Deinde extremo seculo sexto novimus Negranae floruisse episcopum *Coss*, filium Saida, quem mahumetani poëtam et oratorem celebrem fuisse scribunt, cuius Mahumetes in iuventute, id est circa annum 585 aut 590, miratus est eloquentiam. — *L. Cheikho* S. J. (ein geborener Araber, Professor an der Universität zu Beirut), Les poètes Arabes chrétiens. Études religieuses etc. XLIV (Paris 1888), 592—611, abgedruckt in Relations d'Orient (Bruxelles, Janvier 1892) p. 21—39. — Hergenröther, Kirchengeschichte I (3. Aufl.), 743: „Es gab auch schon arabische Gesänge und Gedichte mit monotheistischen und christlichen Ideen." Vgl. ebd. I, 334 ff.

Digitized by Google

die andern Väter der Thebais gemahnt; dann als gewaltigen Redner, der die arabischen Stammeshäuptlinge auf dem Markte zu Okâz mit der Macht seines Wortes hinreißt, und endlich als Bischof, dessen Lehre und Beispiel die Christen von Nedschrân für geraume Zeit befähigten, dem emporkommenden Islam zu trotzen.

Auf ihn wird zunächst eine Stelle des Kitâb al Aghâni bezogen, wo es heißt [1]:

Einer der Alten hat gesagt: „Ich irrte einst umher auf dem Gebirge Sim'ân, an einem glühend heißen Tage. Da sah ich zwischen zwei Gräbern ein Haus des Gebetes und daneben einen Greis. ‚Was sind das für zwei Gräber?' fragte ich. Er antwortete: ‚Es sind die Gräber meiner zwei Brüder; ich lebe an diesen Gräbern; ich werde hier weilen, bis auch ich entschlummere.' Er weinte und dann sang er:

‚Steht auf, ihr Vielgeliebten! Denn zu lang
Währt euer Schlummer mir, so dumpf und bang.
Seht ihr mich nicht auf diesen Bergeshöh'n
Bei euch allein und ohne Freunde stehn?
An eurem Grabe halt' ich treue Wacht,
Bis einen Gruß mir bringt die lange Nacht.
Wie Wein der Schenk beim Mahl den Gästen schenkt,
Hat Fleisch und Knochen euch der Tod getränkt.
Vom Bruder darf der Bruder nimmer weichen;
Drum harr' ich aus bei euern beiden Leichen,
Und spend' euch reinen Wein an eurem Grabe,
Wenn nicht den Lippen, eurem Staub zur Labe.
Ich ruf' euch. Sprecht ein Wort nur, einen Laut — —
Ach, keine Antwort wird mir anvertraut!
So hat der lange Schlaf betäubt das Ohr.
Ihr Vielgeliebten! sagt, was habt ihr vor?
Ich hab's gesagt: mein Herz nicht mehr gesundet;
Der Pfeil, der euch traf, hat auch mich verwundet.
Ich bin euch nah! O möcht' auf seinen Schwingen
Der Tod euch meinen Lebensodem bringen!
O könnte Seele man für Seele geben:
Mein Leben würd' erkaufen euer Leben.'" [2]

---

[1] Vol. XIV. Vgl. *Cheikho* l. c. XLIV, 600. „Die alten Erzählungen im Kitâb al-Aghâni haben durch die mündliche und schriftliche Ueberlieferung im ganzen und großen weder den echten Ton noch die echte Sprache verloren; und so unhistorisch die einzelnen Geschichten oft sind, so gibt die Gesamtheit doch ein gutes, freilich idealisirtes Bild altarabischen Wesens." Nöldeke (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XLIX, 711).

[2] Das Schema des arabischen Versmaßes (Tawîl, Reim in D') ist: Fa'ûlon mafâ'ylon fa'ûlon mafâ'ilon (bis).

– ⏑ – ⏑ | – ⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑ | – ⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑ –

Dabei geht derselbe Reim durch alle Zeilen, was im Deutschen kaum nachzuahmen ist.

Digitized by Google

Derselbe Zug findet sich in einem andern Werke wieder, in den Mohâdarât ul abrâr[1], worin aber die Gestalt des arabischen Bischofs bereits mehr durch Zusätze und Sagen einer spätern Zeit umdunkelt ist. Es werden uns hieraus außer dem Propheten Mohammed drei Personen vorgeführt, die sich über Kuß ergehen: Al Jârûd, Abû Bekr und ein Ansar („Bundesgenosse" aus Medina), dessen Name nicht genannt wird. Al Jârûd, das Haupt einer Gesandtschaft des Abd-ul-Kais, reitet gen Jathrib mit zwanzig Genossen, die auf ihren kräftigen Kamelen aufragen gleich Palmbäumen. Vor der Moschee des Propheten steigt er ab und leistet ihm mit den Seinen den Eid auf den Islâm. Allâhs Gesandter (Friede und Heil sei ihm!) beglückwünscht Al Jârûd und fragt ihn: „Ist einer unter euch, der den Kuß, den Sohn des Sâ'idat, gekannt hat?" — „Wir alle", sagt Al Jârûd, „haben ihn gekannt; ich bin fleißig seinem Unterricht in der Redekunst gefolgt und kenne seine ganze Geschichte. Er war ein großer Mann unter den Arabern, von edlem Stamm, von seltenem Wissen, ehrwürdig weiß. Er hatte Jahrhunderte durchlebt und Simeon, das Haupt der Weißen, gekannt. Kuß wohnte nicht unter einem Dache, er spannte kein Zelt auf; er lebte in der Wüste unter den wilden Thieren, die ihm gehorchten. Er fastete nach dem Gebrauch der Einsiedler und nach der Anordnung des Christus Isâ (Jesus). Er fristete sein Leben nur damit, daß er bisweilen ein Straußenei ausschlürfte. Man suchte Unterricht bei ihm in der Wüste; er war der erste, der die Araber Reden halten lehrte von der Höhe eines Hügels herab, gestützt auf ihren Hirtenstock oder ihr Schwert."

Al Jârûd führt dann eine Probe seiner Rede an; ebenso Abû Bekr. Dann erhebt sich der Ansar. Er ist hoch gewachsen, und sein gewaltiger Kopf beherrscht die Versammlung wie eine Bergspitze die umgebenden Felsschluchten. Er setzt seinen Turban zurecht, streicht die langen Haare über die Schläfe und spricht zum Propheten: „O Herr der Gesandten Allâhs, Auserwählter des Herrn der Welten! Ich weiß von Kuß eine wunderbare Geschichte." — „Rede", sagte Mohammed (Friede sei mit ihm und Heil!). Darauf fährt der Ansar fort:

„Zur Zeit der Unwissenheit geschah es, daß eines meiner Kamele entlief; ich nahm einige meiner (weiblichen) Kamele hurtig wie die Dschinnen (bösen Geister) und verfolgte es. Die Nacht überraschte mich in einer fürchterlichen Schlucht; ich suchte Zuflucht in einer Höhle, von der ich nicht wußte, ob dort nicht der Tod auf mich lauerte; ich hatte keine Hoffnung als mein Schwert. Ich brachte da Stunden zu, weniger mit Schlaf als mit Umschau nach den Sternen. Da plötzlich ließ mich eine Stimme diese Verse hören:

---

[1] *Cheikho* l. c. XLIX, 601.

Digitized by

‚O du, der du irrst durch die finstre Nacht,
Wisse, ein Prophet ist in Haram erwacht,
Aus Häschims Stamm und edlem Blut,
Dem Stamm so treu und hochgemuth.‘

„Ich hielt meinen Athem an, aber ich hörte nichts mehr, nicht den leisesten Menschentritt, nicht das Rascheln eines Burnus. Am Morgen traf ich mein Kamel mitten unter den raschen Kamelstuten; ich faßte es beim Halfter, ließ es niederknien, setzte mich auf seinen Rücken. Es schnaubte ein wenig, dann rannte es pfeilschnell davon. Es trug mich bis zu einem Flecken bewaldeten Landes. Da sah ich einen Greis mit langen, schneeweißen Haaren, gelehnt an einen Palmenbaum, der mit einem Stabe Buchstaben im Sande zog; vor ihm war ein Gebetshaus zwischen zwei Gräbern; daneben rieselte eine Quelle. Und siehe, zwei ungeheure Löwen näherten sich dem Greise, leckten seine Kleider und liebkosten ihn wie treue Hunde. Der eine von den beiden ging auf die Quelle zu; der andere wollte vor ihm trinken und stieß ihn; aber der Greis schlug den zweiten Löwen mit seinem Stabe: ‚Möge die Löwin, deine Mutter, an deinem Grabe brüllen! Unkluger, laß deinen Bruder trinken!‘ Als die Löwen ihren Durst gelöscht, gingen sie von dannen, und ich näherte mich. Ich grüßte den Greis, und er grüßte mich; ich erkannte die Stimme, die in der Nacht zu mir gesprochen. Ich stand vor Kuß, dem Sohne Sâ'idats. ‚Was sind das für Gräber?‘ fragte ich; er antwortete: ‚Die meiner Brüder‘, und Thränen perlten in seinen Augen. Dann neigte er sich über die Gräber und sang.“

Es folgen nun die bereits mitgetheilten Verse, nur mit geringen Abänderungen.

Das Geschichtchen mitsamt den Versen findet sich ebenfalls in dem Kitâb al Dakhâi'r des Abû Hasan al Ischbili (des Sevillaners)[1]; doch fügt dieser spanische Chronist eine ganze Herde von Löwen hinzu und weiß auch die Verse mitzutheilen, die Kuß mit seinem Stabe in den Sand schreibt:

Verstumme, Todesherold, und hör auf zu schrecken!
Die Schlummernden wird einst des Lebens Herold wecken.
Sie stehen auf, zahllos wie Hagelschlossen:
Die einen nackt, die andern glanzumflossen.

Mohammed sprach zu Jârûd: „Du hast gut gesprochen von Kuß, dem Sohne des Sâ'idat. Mir ist, ich sehe ihn noch mitten in der Versammlung von Okâz, hoch auf einem braunen Kamel, wie er die Menge in gewählten Worten anredet; doch ich habe seine Rede nicht behalten; wer kann sie mir wiederholen?“ Da sprang Abû Bekr von seinem Platz auf und rief: „Die Rede des Kuß ist mir noch so gegenwärtig wie am Tage der

[1] *Cheikho* l. c. XLIX, 603.

Digitized by Google

Versammlung; er sprach: ‚O ihr Menschen, verstehet und begreifet! Wer lebt, der stirbt; wer stirbt, der ist vorüber; was sein muß, wird sein: finstere Nacht und sternenheller Himmel, stürmende Wogen und leuchtende Sterne, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Speise und Trank, Kleidung und Reitzeug. Was sehe ich? Die Menschen gehen und kommen nicht wieder! Gefällt ihnen ihr Lager, daß sie sich nicht wieder erheben, oder sind sie verlassen und haben niemand, der sie weckt?‘ Und dann sang er:

‚Zum Schauspiel werden, die im Lauf der Zeit
Uns um Jahrhunderte vorausgegangen:
Sie zogen hin, sie kamen nicht zurück,
Des Todes Tränkplatz hält sie noch umfangen.
Mein ganzes Volk zieht unaufhaltsam nach —
Ich seh' sie all', die Großen wie die Kleinen.
Ich sprach bei mir: Es ist des Bleibens nicht.
Wohin sie ziehn, ich ziehe mit den Meinen.‘“

Das specifisch Christliche und Katholische, was die Predigt des greisen Bischofs enthielt, wußte Abû Bekr, der spätere Khalif, natürlich nicht mehr. Auch über das eigentliche bischöfliche Wirken des Kuß haben die arabischen Schriftsteller nichts aufbewahrt. Nur aus der Festigkeit, mit welcher die Christen von Nedschrân beim Auftreten Mohammeds für ihren Glauben eintraten, läßt sich annehmen, daß Kuß ein ausgezeichneter Oberhirt gewesen sein muß. Seine Beredsamkeit aber ist bei den Arabern bis herab auf die Gegenwart sprichwörtlich geblieben. Wenn sie einen Redner recht loben wollen, sagen sie: „Du bist beredter als Kuß, der Sohn des Sâ'idat.“

Das Christenthum ist also nicht bloß schon zwei Jahrhunderte vor Mohammed zu den Beduinen des nördlichen Arabiens gedrungen, Hunderte, ja Tausende von ihnen wurden schon durch Simeon den Styliten bekehrt, die blühenden Christengemeinden von Nedschrân überwanden am Anfang des 6. Jahrhunderts siegreich die blutigste Verfolgung; von der Mitte des Jahrhunderts an herrschte der katholische Glaube auch am Hofe von Hîra; die hervorragendsten Dichter der Araber kamen mit Christen zusammen. Nach alter, wenn auch sagenhafter Ueberlieferung, hörten Mohammed selbst und Abû Bekr, der erste der Khalifen, auf dem Markt von Okâz die Lehren des Christenthums durch einen christlichen Bischof ihres Volkes verkündigen, dessen zündende Beredsamkeit alle mit sich riß. Wie ist es gekommen, daß trotzdem die begabtesten Araber dieser Zeit, ihre Helden und Dichter, Heiden geblieben sind und die letzten aus ihnen sich dem Islam zuwandten?

Völlig befriedigend wird sich diese Frage wohl nie beantworten lassen. Doch weisen die arabischen Ueberlieferungen deutlich genug darauf hin, daß Habsucht, Stolz und Sinnlichkeit, wie bei andern Völkern, das Haupthinderniß der Bekehrung bildeten.

Digitized by Google

7. Der fahrende Sänger El Aschâ.

Von El Aschâ, Maimun, Sohn des Kais, wird ausdrücklich berichtet, daß er häufig mit den Christen in Nedschrân verkehrte, daß er die Vornehmen dieser Stadt alljährlich besuchte, Lobgedichte auf sie verfaßte und sich ihren Wein schmecken ließ, daß er auch mit den Bischöfen von Nedschrân Unterhaltungen pflegte und die Ideen, die er daraus schöpfte, dann wieder in seinen Gedichten verwerthete. In Hira kaufte er oft Wein bei einem christlichen Araber Namens Ibâd und unterhielt sich mit ihm auch über religiöse Fragen. Unter den Arabern gab es damals verschiedene Ansichten über das menschliche Handeln. Die Dschabariten läugneten den freien Willen; die Mordschiten suchten diese Lehre etwas zu mildern; die Kadariten dagegen traten entschieden für die menschliche Freiheit ein. Diesen schloß sich El Aschâ an, unter dem Einfluß jenes christlichen Bekannten und Freundes. Der Rhapsode (Râwi), der ihn auf seinen Wanderzügen begleitete, seine Verse recitiren und verbreiten mußte, war ein Christ, Jahja ibn Mattha (Johann Matthiassohn)[1].

Der Dichter, der indes alljährlich die Halbinsel in allen Richtungen durchzog, gönnte sich nie die Zeit, der religiösen Frage ernstlich näher zu treten. Seine Abgötter waren Weiber, Wein, Lob und Reichthum. Der Hauptzweck seiner steten Wanderungen war, sich Geschenke zu ersingen. Man verglich ihn deshalb mit einem Raubvogel, der auf alle Vögel Jagd macht, von der Nachtigall bis zum Kranich. Seine Lobgedichte, Liebeslieder und Schmähverse wurden durch die ganze Halbinsel hin gesungen. Er hieß davon im Volksmunde nur der „Cymbelschläger der Araber". Er ließ es ruhig geschehen, daß ein armer Araber sein letztes Kamel schlachtete, um ihn gastlich zu bewirten, belobte aber dann auf dem Markte zu Okâz den Adel und Edelmuth des armen Mannes dergestalt, daß die acht Töchter desselben, wegen Mangels an Aussteuer ganz hoffnungslos, in ein paar Stunden sämtlich einen Bräutigam hatten.

Bald nach dem ersten Auftreten Mohammeds verfaßte El Aschâ ein Lobgedicht auf ihn und zog ihm entgegen, um sich ihm vorzustellen. Mekka war damals noch nicht in seiner Gewalt, und zwischen seinen Anhängern und der ihm feindseligen Partei der heidnischen Koraischiten war (628) eben ein Waffenstillstand geschlossen worden. Die Gegner des Propheten fürchteten nicht ohne Grund, der Beitritt eines so volksthümlichen Dichters wie El Aschâ möchte Mohammeds Ansehen bedeutend verstärken. Sie hielten ihn deshalb unterwegs auf und suchten ihn von seinem Vorhaben abzubringen.

[1] *Caussin* l. c. II, 395—403.

Digitized by

„Er wird dir gewisse Dinge verbieten, die du sehr liebst", sagten sie.

„Und welche?"

„Zum Beispiel die Unzucht", sagte Abû Sofiân, der Führer der Mohammed feindlichen Partei.

„Sie hat mich verlassen, nicht ich sie. Was soll er mir verbieten?"

„Das Spiel."

„Vielleicht gibt's dafür Ersatz. Weiter!"

Auch das Verbot des Wuchers fürchtete er nicht. Denn er hatte nie gewuchert noch geliehen. Für den verpönten Wein glaubte er sich allenfalls durch Wasser von der Cisterne El Mihrâs entschädigen zu können. Zuletzt traf Abû Sofiân aber doch seine schwache Stelle. Er bot ihm hundert Kamele an, wenn er nach Hause gehen und ein Jahr dort bleiben wollte. Darauf ging El Aschâ mit Freuden ein. Bei Manfûrah stürzte er indes mit seinem Reitthier und starb infolge des Sturzes im folgenden Jahre (629).

Für Leute, die ihre religiösen und politischen Ansichten für eine Kamelherde zu verkaufen bereit standen, waren die Forderungen des Christenthums zu hoch. Gerade solchen Leuten aber lief das Volk nach und fiel so der Gewalt des schwärmerischen Tyrannen anheim, der für einige Zeit fast aller arabischen Poesie den Garaus machen sollte.

Drittes Kapitel.

Der Korân als Literaturdenkmal.

Mit Mohammed endigt der erste Zeitraum der arabischen Literatur. Der Abschluß war indes kein plötzlicher. Manche angesehene Dichter der ältern Zeit, wie El Aschâ und Zuhejr, erlebten noch das Auftreten des Propheten. Der greise Moallakadichter Lebîd soll erst unter dem Khalifen Abû Bekr gestorben sein. Man nannte diese Dichter die „Beidlebigen" (Mochadremûn), weil sie zugleich dem Zeitalter der „Unwissenheit" und jenem des „Islâm" angehörten. Sie bewegten sich jedoch noch vorwiegend in den Anschauungen und Formen der frühern Zeit. Erst in Mohammed erhielt der Volksgeist der Araber eine wesentlich neue Richtung, die zwar wenig poetische Fruchtbarkeit bewährte, aber um so gewaltsamer alles ummodelte, was in den Kreis ihrer Anziehung gerieth. Bis auf ihn dichtete jeder, was er wollte; von ihm an aber durfte nichts mehr gedichtet und geschrieben werden, was nicht wenigstens einen kurzen Spruch des Korân an der Stirne trug, und selbst die verwegensten Freigeister vermochten sich nicht völlig seinem Machtgebot zu entringen.

Digitized by Google

1. Mohammeds erstes Auftreten.

Mohammeds Leben steht in seltsamem Gegensatz zu jenem der altarabischen Dichter, deren Charakter wir an der Hand der Ueberlieferung zu zeichnen versucht haben. Er ist kein toller Brausekopf wie Tarafa, kein romantischer Abenteurer wie Imru ul-Kejs oder der Halbneger Antara, kein liederlicher Hofpoet wie Nâbigha, kein fahrender Sänger wie El Aschâ, auch kein biederer, ehrwürdiger Friedensstifter wie der alte Zuhejr. Unter den vielen hundert Poeten, die vom Anfang des 6. Jahrhunderts bis weit über seinen Tod hinaus lebten, wird sein Name nicht genannt. Er tritt weder an dem Markte von Okâz auf, noch an den kleinen Höfen in Syrien und Mesopotamien: sei es, daß er für die allgemein beliebte Kunst des Versemachens keine Anlage in sich verspürte, sei es, daß er sie verschmähte oder unter den gedrückten Verhältnissen seiner Jugend nicht Muße und Lust fand, sich darin zu üben. Denn es war eine harte, freudlose Jugend [1].

Seinen Vater Abd Allâh verlor er schon, bevor er selbst (etwa um 569 bis 571) das Licht der Welt erblickte. Nur sechs Jahre lang zog ihn seine Mutter Amina auf; dann starb auch sie. Zwei Jahre sorgte der Großvater Abd el Mottalib für den Waisenknaben: da ward ihm auch dieser entrissen, und ein Ohm, Abû Tâlib, übernahm nun die weitere Erziehung. Mohammed empfand diese Schicksalsschläge tief, doch verlor er den Muth nicht. Er gesteht das im Korân selbst und schreibt es einer höhern Macht zu, daß der Verwaiste immer wieder ein Unterkommen fand, der Bedürftige reich ward und der Verirrte auf den rechten Weg kam. Es ist indes kein Zweifel, daß er die Dinge nicht sehr lyrisch nahm, sondern auf seinen Handelsreisen nach Syrien und Jemen mit Geld wie mit den Verhältnissen rechnen lernte. Mit 25 Jahren trug er kein Bedenken, die vierzigjährige Wittwe Chadidscha zu heiraten, die ihn aus einem unbemittelten Streber zu einem wohlhabenden Handelsmann machte. Man kann sich kaum ein vollständigeres Gegenstück zu dem leichtsinnigen Tarafa denken als diesen wohlberechnenden Kaufmann Mohammed. Solange Chadidscha lebte, hielt er sich solid. Er war schon in den Vierzigen, Vater von zwei Söhnen und vier Töchtern, ein tadelloses Familienhaupt, als der Plan einer neuen Religionsgründung, in schwärmerisches Dunkel getaucht, sich seiner bemächtigte. Was indes von seinen ältesten sogen. Offenbarungen erhalten ist, trägt nicht so sehr den Stempel dogmatischer als socialer

[1] Für Näheres müssen wir auf die Biographien Mohammeds von Ibn Hischâm (herausgegeben von Wüstenfeld 1858—1860, übersetzt von Weil 1864), von Weil (1843), W. Irwing (1850, deutsch 1850), W. Muir (1858—1861), Sprenger (1861—1865), Nöldeke (1863), Delaporte (1874), Krehl (1884) verweisen.

Digitized by Google

Schwärmerei[1]. Er ist mehr Socialist als Mystiker. Die Ausbeutung der ärmern Klassen durch die reichen Kaufleute in Mekka hat seinen Widerspruch hervorgerufen: ein Widerspruch, der fast auf eigene herbe Erfahrungen schließen läßt. Zürnend erhebt er seine Stimme gegen die Quäler und Leuteschinder, deren Gott der Mammon ist, die nur daran denken, ihr Hab und Gut zu mehren, gegen die Lügner, Betrüger und Wucherer, die kein Herz für den Armen haben, die den Waisen bedrängen und dem Dürftigen die dringendste Hilfe versagen. Von diesen heischt er Bekehrung, diesen droht er mit dem rasch nahenden Tode und mit allen Schrecknissen der Hölle. Das sind ihm die eigentlichen Götzendiener[2].

Der Nothschrei des Hilflosen gegen seinen übermächtigen Bedränger, der Appell des von Ungerechtigkeit Bedrängten an eine ausgleichende Gerechtigkeit im Jenseits, der Kampfruf der Enterbten gegen den alles verzehrenden, alles auffaugenden Reichthum hat an sich etwas Poetisches. Er rüttelt an dem prosaischen Geldsack; er setzt die Leidenschaften in Gärung und zieht höhere Erinnerungen und Ideen in den Interessenstreit des Irdischen hinein. Doch gerade künstlerisch fruchtbar pflegt diese Art leidenschaftlicher Erregung nicht zu sein. Sie zielt zu sehr aufs Praktische. Auch bei Mohammed war es so.

Unter den Vorwürfen, mit welchen ihn die Reichen zu Mekka abwiesen, erscheint zwar auch der, er sei ein Dichter. Damit war aber nicht künstlerische Begabung gemeint, sondern lediglich, daß er die Träumereien seines Koráns erdichtet habe, daß seine angeblichen Offenbarungen bloße Ammenmärchen seien. Sie nannten ihn im selben Athemzug auch einen Wahrsager, einen Zauberer, einen Besessenen und später einen Schwindler und Betrüger[3]. Wieweit seinen Visionen und Orakelsprüchen krankhafte Schwärmerei zu Grunde lag, wieviel Schwindel und Betrug, vermochten schon seine scharfblickenden Zeitgenossen und Gegner nicht zu bemessen. Er war ihnen ein Räthsel und mußte durch die gesuchte Dunkelheit, Abgerissenheit und Selt-

[1] Wir haben dafür das Zeugniß des Hariri: „Ich bezeuge, daß Mohammed ist sein werther Bot' — in die Welt gesandt wie das Morgenroth, — um die Finsterniß durch das Licht zu scheuchen — und den Armen zu helfen gegen die Reichen. — Er war (Gott sei ihm gnädig!) den Dürftigen mild — und der Unterdrückten Schild; — er hat die Güter der Begüterten besteuert — und der Noth der Nothleidenden gesteuert." Rückert, Hariri II (2. Aufl.), 30. 31. — Vgl. H. Grimme, Mohammed [Darstellungen aus dem Gebiet der nichtchristlichen Religionsgeschichte VII] (Münster i. W. 1892) I, 14 ff.; II, 139 ff.

[2] Korân, Sure 104. 100. 96. 107. 102. 92. 91. 89. 83, zusammengestellt bei Grimme a. a. O. I, 18—23.

[3] „Sie sagen: Der Korân enthält nur eine verworrene Menge Träumereien; wahrlich, er (Mohammed) hat ihn erdichtet; denn er ist ja ein Dichter." Korân, Sure 21. — Desselben Vorwurfs erwähnt er Sure 52.

Digitized by Google

samkeit seiner Aussprüche den folgenden Generationen noch immer räthselhafter werden. Der lichte Punkt in dem verworrenen Gerede ist nur die Betonung eines einzigen Gottes, dessen Dasein aber wie dasjenige einer Hölle bloß autoritativ behauptet, nicht rationell bewiesen wird. Als aber die Mekkaner verlangten, er solle ihnen durch Wunderzeichen seine göttliche Sendung verbürgen, wies er sie mit der wohlfeilen Versicherung ab, sie würden auch Wunderzeichen nicht glauben[1]. Seine persönliche Begabung und Bildung imponirte ihnen durchaus nicht. Die ältesten Korânstücke waren nicht dazu angethan. „Denn diese stehen ihrer Ausdrucksweise nach keinem Zweige der altarabischen Literatur näher als den Sprüchen der Wahrsager und Regenmacher.“[2] Mohammeds Predigten und Vorträge selbst mögen deutlicher und verständlicher gewesen sein; doch fand er bei den Reichen und Vornehmen keinen Anklang damit. Sie fühlten nicht wenig Lust, ihn dafür zu steinigen. Nur der Schutz, den Mohammed bei seiner Familie, den Hâschimiden, fand, hielt sie davon ab.

2. Entstehen des Islâm.

War Mohammed von vornherein kein Dichter[3], ja kaum ein Enthusiast, vielmehr ein berechnender Prosaiker, so führte ihn der Mißerfolg seiner Sache immer mehr auf die Pfade nüchterner Politik. Da sich seinem Gottesbunde (Ahd-Allâh) meist nur ärmere Leute aus dem Stamme Koraisch anschlossen, und er befürchten mußte, daß die kleine Schar leicht gewaltsam getrennt werden könnte, sandte er diejenigen seiner Anhänger, welche nicht zu seiner Familie gehörten, nach Abessinien. Als dann die Mekkaner die ganze Familie Hâschim bürgerlich richteten und sie auf ein eigenes Stadtquartier zurückdrängten, das bisherige Haupt derselben, Abû Tâlib, starb, viele Hâschimiden sich von Mohammed lossagten, dieser umsonst in der Stadt Tâif Anhänger zu werben suchte, ja mit Schimpf und Gewalt aus der Stadt verjagt wurde, gab er vorläufig jede Hoffnung auf Mekka auf, bereitete langsam und mit klügster Vorsicht eine Uebersiedelung nach Jathrib (Medina) vor, wo er für seine Pläne günstigern Boden zu finden hoffte, ließ seine Anhänger dahin ziehen und flüchtete dann selbst mit den Zuverlässigsten seiner Getreuen. In Jathrib, das zeitweilig schon völlig jüdisch gewesen, lebten noch immer zahlreiche Juden; die arabischen Familien waren durch Familienfehden entzweit. Es stand hier Mohammed keine zweite religiös-politische Macht gegenüber. Mit schlauer Politik wußte er aus dem Wirrwarr der sich befeindenden Strömungen Nutzen zu ziehen, seinen An-

[1] Korân, Sure 26. 27. [2] Grimme a. a. O. I, 32.

[3] Er läßt das (Sure 36) Gott selbst sagen: „Wir haben ihn (den Mohammed) nicht gelehrt die Kunst zu dichten, auch ziemt sie sich nicht für ihn.“

Digitized by Google

hang zu verstärken und zu einer Macht gelangen zu lassen, der schließlich keine andere Partei mehr gewachsen war[1]. Dann verwickelte er seine Zufluchtsstadt in Fehde mit Mekka und erklärte endlich der ihm undankbaren Vaterstadt den Rachekrieg, indem er seine freiwillige Flucht als boshafte Vergewaltigung der Mekkaner darstellte.

Sowenig Mohammed ein Dichter war, so wenig war er auch Philosoph oder Dogmatiker. Er trat ebensowenig mit einem fertigen, klaren, durchdachten und logisch durchgearbeiteten System vor die Welt, wie etwa später Luther. Er war der Mann der That, der Agitation. Seine Lehre entwickelte sich von Tag zu Tag, je nach den Umständen.

Da die Mekkaner sich nicht gütlich zu der Armensteuer (Zakât) verstehen wollten, die er von ihnen forderte, drohte er ihnen im allgemeinen mit dem Weltgericht; als sie ihm nicht glauben wollten, ließ er in dunkeln Drohungen das Weltgericht schon ganz in die Nähe rücken; als sie auch dessen spotteten, fing er an, ihnen mit der Rache Gottes schon hienieden zu drohen. Da dies ebensowenig fruchtete, drehte er das Blatt und fing nun an, von der Barmherzigkeit und Langmuth Gottes zu predigen, welche die längst verdiente Züchtigung noch aufschöbe. Während er früher hauptsächlich Wohlthätigkeit gefordert hatte, wandte er sich nunmehr vorzugsweise an seine Anhänger, um von ihnen unbedingten Glauben an seine Worte zu fordern.

In den Verträgen, welche er in der Schlucht (Akabâ) bei Mekka mit seinen neuen Zuzüglern aus Jathrib schloß, forderte er als Hauptbedingungen, daß sie neben Allâh keinen andern Gott haben, nicht stehlen, nicht ehebrechen, keine Kinder tödten, nicht verleumden und ihm als Gesandten Gottes (Rasul Allâh) nicht zuwiderhandeln sollten; er aber versprach ihnen dafür das Paradies.

In Jathrib scheint Mohammed das Judenthum genauer kennen gelernt zu haben, auch einiges vom Christenthum. Er berichtigte im Korân mehreres, was er bis dahin nicht recht verstanden. Hauptsächlich unter jüdischem Einfluß regelte er jetzt seine Satzungen über das Gebet, das Fasten, die Speisenverbote. Im Anfang, als er sich noch gleichsam als Hilfesuchender fühlte, ließ er sogar die Juden, Christen und Sâbier als „Gläubige" gelten, wenn sie an Gott und an den jüngsten Tag glaubten und Gutes thäten; sobald er sich aber stark genug fühlte, kündigte er beiden den Krieg an und erging sich besonders gegen die Juden in den feindseligsten Aeußerungen. Im zweiten Jahre der Flucht veränderte er die Richtung beim Gebet, die sogen. Kibla. Statt in der Richtung nach Jerusalem sollte fürder in der Richtung nach der Ka'ba, nach dem schwarzen Stein in Mekka, gebetet werden. Da sollte Gott den Bund mit Abraham

[1] A. Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland I (Berlin 1885), 95 ff.

Digitized by Google

(Ibrahim) geschlossen haben. Die neue Religion wurde nun zur Religion Abrahams erhoben. Abraham selbst sollte den künftigen Propheten der Araber angekündigt haben.

Immer deutlicher treten von da ab Ehrgeiz und Willkür, Rache, Lug und Trug als die Hauptmotoren im Leben des Propheten hervor. Ihnen gesellt sich eine schrankenlose Sinnlichkeit bei. Chadidscha, die erste Frau, die Wohlthäterin und die erste „Gläubige", starb drei Jahre vor der Flucht, als die Sache Mohammeds zu Mekka fast am verzweifeltsten stand. Mohammed hatte sie mit einer Nebenfrau verschont. Sobald sie aber die Augen geschlossen, nahm der zweiundfünfzigjährige Mann nicht bloß eine neue Frau, sondern verlobte sich auch gleichzeitig mit Aïscha, dem siebenjährigen Töchterchen seines Freundes Abû Bekr. Gleich nach dem Einzug in Jathrib (622) wurde die Hochzeit gehalten, durch Aufnahme der Polygamie in die neue Religion jede weitere Annäherung an das Christenthum unmöglich gemacht.

Nur etwas mehr als ein Jahr verging, als Mohammed schon, nach einigen kleinen glücklichen Raubzügen, in der Schlacht bei Bedr (Anfang 624) seinen ersten größern Erfolg über seine Widersacher in Mekka gewann. Eine Niederlage, die er im folgenden Jahre am Berge Ochod bei Medina erlitt, vermochte seine Machtstellung nicht mehr zu erschüttern. Theils durch politische Schachzüge theils durch Gewalt brach er vollständig die Macht der Juden in Medina, vertrieb einen Theil derselben und vertheilte deren Besitz an seine Anhänger und ließ endlich den Rest der Juden (sechshundert) grausam hinschlachten. Im Frühjahre 628 bemächtigte er sich der Judenstadt Chaibar, nördlich von Medina. Im folgenden Jahre (erst sieben Jahre nach seiner Flucht) zog er an der Spitze von 2000 Moslim als Pilger in Mekka ein, und nachdem darauf der Krieg sich wieder erneuert hatte, zwang er im Januar 630 die Stadt zur Capitulation und führte daselbst nun ein unumschränktes Regiment, bis ihn (7. Juni 632) der Tod traf.

3. Mohammeds Feindseligkeit gegen die Dichter.

In diesen Kriegsläuften, deren Hauptereignisse sich nur selten von Raubzügen in allenfalls etwas größerem Stil unterschieden, mochten, wie in früherer Zeit, Kampfeslieder, Todtenklagen und Schimpfverse ertönen; doch eine höhere Entwicklung konnte die Poesie unmöglich gewinnen. Von was am meisten noch die Rede ist, sind Spottgedichte oder Spottverse, mit welchen die „Ungläubigen" zu Mekka und Medina die angeblichen Offenbarungen und das Treiben Mohammeds verfolgten. Er war nicht Dichter und daher nicht im stande, derartige Angriffe mit der gleichen Waffe zurück-

Digitized by

zuzahlen. Er half sich zunächst, indem er am Schluß einer Sure die Dichter im allgemeinen verurtheilte:

„Soll ich euch verkünden, mit wem die Teufel herabsteigen? Sie steigen herab mit jedem Lügner und Sünder. Das Gehörte geben sie wieder; die meisten aber sind Lügner. Und diesen Verirrten folgen die Dichter. Siehst du nicht, wie sie in jedem Thal umherschwärmen? Ihre Reden stimmen nicht mit ihren Handlungen überein. Nur die machen eine Ausnahme, welche glauben und rechtschaffen handeln und oft an ihren Herrn denken und sich selbst vertheidigen, wenn sie ungerechterweise angegriffen werden. Die Frevler aber sollen es nicht erfahren, wohin man sie verstoßen wird." [1]

Als das nicht half, griff er zu schärfern Mitteln. Ein Jude vom Stamme der Nadîr, Namens Ka'ab ibn Aschraf, hatte sich nach der Schlacht von Bedr in scharfen Satiren über ihn ergangen. Als derselbe dann Händel mit seinen Bekannten bekam und zu seinem Stamme nach Medina zurückkehrte, gab Mohammed seiner Umgebung wiederholt zu verstehen, er möchte gerne von diesem Menschen befreit sein. Seine Andeutungen fielen nicht auf unfruchtbaren Boden. Fünf Männer vom Stamme der Ais, früher Bundesgenossen der Juden, verschworen sich, den Lästerer zu tödten, und da er sich vor ihnen in acht nahm, lockte ihn sein eigener Milchbruder, Abu Nâila, zu einem einsamen Spaziergang, tödtete ihn und brachte seinen Kopf dem Propheten, der darüber hoch erfreut war. Die Juden, die sich darüber beklagten, wies er mit der Drohung ab, so würde es künftig allen gehen, welche die Moslim beleidigten. Bald darauf wurde ein anderer jüdischer Spötter, Suneina, erschlagen [2].

Nur mit knapper Noth entging der Dichter Hassân ibn Thâbit einem ähnlichen Los. Mohammed hatte angefangen, auch auf seinen Streifzügen eines oder mehrere seiner Weiber mit sich zu führen, deren Zahl sich mit jedem Jahre mehrte. So hatte er 626 auf einem Streifzuge gegen den Stamm der Gatafân die noch blutjunge (erst vierzehnjährige) Aïscha bei sich, seine Lieblingsfrau. Bei der Heimkehr wurde nun am letzten Tage unerwartet früh das Zeichen zum Aufbruch gegeben. Aïscha hatte sich eben von der Karawane entfernt, um ein Muschelhalsband zu suchen, das sie verloren hatte. Man glaubte sie in der geschlossenen Sänfte, in der sie auf ihrem Kamel zu reisen pflegte, und der Zug setzte sich in Bewegung. So blieb Aïscha zurück. Zum Glück kam noch ein Nachzügler, der jugendliche Safwân ibn El Mo'attal, und brachte sie auf seinem Kamel mit nach Medina, wo die Karawane inzwischen feierlich eingezogen war. Diese Ver-

[1] Korân, Sure 26.

[2] A. Müller a. a. O. I, 120 ff. — Grimme a. a. O. S. 94.

Digitized by

spätung erregte allgemeines Aufsehen und großen Skandal. Man sagte Aïscha das Schlimmste nach. Sie fiel bei Mohammed in völlige Ungnade und wurde ihrem Vater Abû Bekr zurückgegeben. Es fragte sich nur noch, ob vollständige Scheidung ausgesprochen werden sollte, oder ob allenfalls ihre Unschuld durch Zeugen erhärtet werden könnte. Manche sagten für, andere aber auch gegen sie aus, unter den letztern auch der Dichter Hassân.

Mohammed, der sehr an Aïscha hing, glaubte sich schließlich, wie in hundert andern Fällen, am besten mit einer neuen Offenbarung aus der Patsche zu ziehen. Allâh selbst „offenbarte" ihm also, daß Aïscha unschuldig sei, daß ehrenrührige Behauptungen über verheiratete Frauen mit hundert Geißelhieben bestraft werden sollten, wenn dieselben nicht durch vier Augenzeugen erhärtet werden könnten, daß fürder alle Frauen des Propheten in ihren Häusern bleiben sollten, und daß die Frauen der Gläubigen überhaupt sich in Gegenwart von Fremden verschleiern müßten. Auf diese Offenbarung hin erhielten alle, welche gegen Aïscha Zeugniß abgelegt hatten, die hundert Geißelhiebe, darunter auch der erwähnte Dichter Hassân.

Es hatte sich damals ziemlich viel Unzufriedenheit gegen Mohammed aufgespeichert. Ein Theil der „Ansar" (d. h. seiner Parteigänger in Medina) murrte über Bevorzugung der sogen. „Mohâdschirûn", d. h. derjenigen, die mit Mohammed aus Mekka gekommen, und ärgerte sich besonders über die Begünstigung, welche er den Neubekehrten aus Hidschâz und Nedschd zu theil werden ließ, die sich in großer Zahl in Medina ansiedelten. Er behandelte sie ganz wie seine ältesten Genossen. Viele der Mißvergnügten versammelten sich jeden Nachmittag bei Hassân und tauschten gegenseitig ihre Klagen aus[1]. Da trug Hassân einmal das folgende Gedicht vor:

Ruhmloser Pöbel mehrt sich hier und prunkt in wicht'gem Tone,
Indes Verachtung wird zu theil Furajâs edlem Sohne.

Sie lassen dumpfes Drohungswort schon wider mich erdröhnen,
Als wäre ich ein frecher Wicht, ganz straflos zu verhöhnen.

Doch wer in meine Hände fällt, wird mich als Löwen spüren;
Es wird die Mutter bald um ihn den Klagereigen führen.

Ich treffe meinen Gegner gut und werd' ihn so erschlagen,
Daß keiner rächen soll sein Blut noch Sühngeld mit sich tragen.

Der Ocean, wenn seine Fluth, vom Nordsturm wild getrieben,
Er läßt am starren Felsenrand in Gischt und Staub zerstieben,

Ist nicht so grimmig, als wenn ich, als meiner Ehre Retter,
Mich stürze zürnend auf den Feind gleich einem Hagelwetter.

---

[1] Kitâb al Aghâni I, 250. 251. — *Caussin de Perceval*, Essai sur l'Histoire des Arabes avant l'Islamisme III (Paris 1847), 170 s. — v. Hammer-Purgstall, Literaturgeschichte der Araber (Wien 1850—1854) I, 406—413.

Digitized by Google

Hört es, ihr Männer von Koraisch! Ich werd' mein Schwert nicht sparen,
Bis ihr nicht für die Wahrheit laßt den alten Irrthum fahren,

Bis ihr der Ozzâ nicht entsagt und Lât und ihren Steinen,
Und mit uns ehrt den wahren Gott, den Ewigen und Einen!

Als Mohammed von diesem Gedichte hörte, zürnte er sehr, sowohl weil Hassân die Uneinigkeit im Lager der Moslim schürte, als weil er sich selbst einigermaßen die Rolle des Propheten anmaßte. „Wer von euch", sagte er zu seiner Umgebung, „wird endlich diesen Meuterer zum Stillschweigen bringen?" — „Ich!" sagte Safwân, der wegen Aïscha arg ins Gerede gekommen und von Hassân als ihr Liebhaber verspottet worden war. Als Hassân mit seinen Freunden das nächste Mal wieder versammelt war, drang er mit gezücktem Säbel auf sie ein. Sie stoben schleunigst auseinander. Nur Hassân gelang es nicht, rasch genug zu fliehen. Safwân hieb auf ihn ein und rief: „Nimm diesen Säbelhieb; ich antworte auf Spottverse nicht mit Versen."

Safwân wurde von Hassâns Freunden entwaffnet und festgenommen, mußte aber bald wieder freigegeben werden. Der schwerverwundete Hassân ließ sich vor Mohammed tragen, der ihn aber nicht einmal eines Blickes würdigte. Auch bei einem zweiten Versuch war er nicht glücklicher. Das dritte Mal sagte er flehentlich zu Mohammed: „Erinnerst du dich, Gesandter Gottes, der Verse, die ich an den Sohn Zibâras gerichtet habe:

Du hast auf Mohammed gehäufet Spott und Hohn,
Ich ihn vertheidigt — Gott verbürgt mir Lohn.
Ich setzte meinen Ruhm, den meiner Ahnen ein,
Dem Ruhme Mohammeds ein Schild zu sein
Gen Leute, wie du bist und wie die deinen?"

Das versöhnte endlich den Propheten. Er nahm Hassân wieder in Gnaden auf, schenkte ihm als Schmerzensgeld für den erhaltenen Säbelhieb ein Grundstück und später noch eine koptische Sklavin, Schirin, die Schwester seiner eigenen Sklavin Mârjam, einer Christin. Hassân suchte nun auch die Anklagen gutzumachen, die er gegen Aïscha ausgestreut, und besang ihre über jeden Verdacht erhabene Keuschheit. Als der selbst sehr corpulente Dichter sie aber auch noch deshalb belobte, daß sie nicht die trägen Frauen eigene Corpulenz habe, unterbrach sie ihn scherzend und sagte ihm: „Du bist jedenfalls fett genug!" Und damit nahm sie dann seine übrige Huldigung entgegen.

4. Die Dichter in Mohammeds Diensten.

Aehnlich erging es dem Dichter Kâ'ab, dem Sohne des Moallakadichters Zuhejr, der noch ganz in den Ideen der alten heidnischen Zeit

Digitized by Google

lebte und sich nicht zu dem neuen Glauben bekehren wollte. Als sein Bruder Bodscheir Mohammed bei dessen Flucht nach Medina folgte, spottete er sogar darüber und suchte ihn davon abzubringen:

Bestellet an Bodscheir den Gruß aus meinem Munde:
Wohin, ach, ließest du von anderen dich führen!
Zu Leuten, wo du wirst den Vater und die Mutter
Nicht finden, und wirst dort auch keinen Bruder spüren;
Wo Abû Bekr dich mit Ueberlief'rung tränket,
Und Mamun früh und spät dich lehret die Gebühren.
Der rechten Leitung Weg verfehlst du, jenem folgend.
O kann mein Wort, Bodscheir, o kann es dich nicht rühren? [1]

Für dieses Gedicht wurde er von Mohammed für vogelfrei erklärt. Das nahm er sich anfänglich nicht sehr zu Herzen. Nachdem aber Mohammeds Macht mit jedem Jahre zunahm und schon mehr als ein allzu kühner Dichter und Spötter von dem Mordstahl eines fanatisirten Moslim gefallen war, fühlte er sich nicht mehr sicher. Verkleidet schlich er sich im neunten Jahre der Hidschra nach Medina und drängte sich in der Moschee, wo Mohammed mit den Seinen versammelt war, bis zu ihm selbst vor und fragte ihn, ob er wohl Kâ'ab in Gnaden aufnehmen wollte, wenn er reuig und als Gläubiger zu ihm käme. Als der Prophet das bejahte, gab der Dichter sich zu erkennen, und Mohammed schützte ihn gegen einen Ansar, der, über die List empört, ihn tödten wollte. Kâ'ab trug nun eine lange Kassîde vor, die zwar ganz im Geiste der alten, vorislamischen Dichter gehalten ist, aber Mohammed und seine Mohâdschirûn begeistert feierte:

Vom Gottgesandten hat die Drohung mich betroffen,
Doch Schonung ist beim Gottgesandten wohl zu hoffen.

Halt ein! so leite dich Er, dessen Huld gesendet
Dir hat den Korân, der Gebot und Mahnung spendet.

Halt ein und straf mich um Verleumderrede nicht!
Denn ich bin ohne Schuld, was auch die Rede spricht.

Wohl hab' ich solches hier zu hören und zu sehn,
Daß, möcht' ein Elefant an meiner Stelle stehn,

Er müßte zittern, wenn ihm nicht würd' unverweilt
Vom Gottgesandten Gnad' in Gottes Huld ertheilt. . .

Ein Schwert ist der Gesandt', ein uns zum Licht geschicktes,
Von Gottes Schwertern ein gestähltes, ein gezücktes,

Bei Männern von Koraisch, wo einer sprach im Thal
Von Mekka: Gläubige! Nun wandert aus zumal [2].

[1] Rückert, Hamâsa I, 152—157. [2] Ebd. S. 154. 155.

ized by Google

Als Kâ'ab zu dieser Stelle gelangte, zog Mohammed den grünen Mantel von seinen Schultern und warf ihn dem Dichter zu, weshalb die Kassîde später „das Mantelgedicht" genannt wurde. Dem Dichter galt dieses Geschenk so hoch, daß er es dem Khalifen Moâwija nicht für 10 000 Dirhems hergeben wollte. Erst nach seinem Tode verkauften es die Erben dem Khalifen um 20 000 Dirhems. Als eine der kostbarsten Reliquien wurde der Mantel dann im Schatze des Khalifen zu Damaskus, später in Bagdad aufbewahrt, bis die Stadt (im Jahre 1258) von den Tataren eingeäschert wurde. Ob der „Mantel des Propheten", der heute noch im Palaste des Sultans zu Konstantinopel aufbewahrt wird, derselbe ist, das ist sehr fraglich.

Unter den Dichtern von Mekka, welche Mohammed mit ihrem Spott verfolgten, werden hauptsächlich drei genannt: Abdallâh ibn Zibâra, Amr ibn El As und Abû Sofjân, Sohn des Hârith. Sei es, daß er diesen nicht mit Gewalt beikommen konnte oder es für politischer hielt, keine Gewalt gegen sie anzuwenden: genug, Mohammed zog es vor, sie ebenfalls mit Versen bekämpfen zu lassen, und berief zu diesem Zwecke drei Dichter zu sich, den bereits erwähnten Hassân, dann Abdallâh, den Sohn des Rowâh, und Kâb, den Sohn Mâliks[1].

Hassân war über diese unerwartete Ehre außerordentlich erfreut, streckte seine Zunge so weit heraus, als er konnte, und sagte dann: „Es gibt kein Leder, das ich nicht mit dieser Waffe durchbohre. Sie ist kurz; aber ich würde sie nicht gegen eine Zunge vertauschen, die von Sanâ nach Bosra reichte."

„Aber wie willst du es anfangen," fragte Mohammed, „die Koraischiten anzugreifen, ohne mich mitzutreffen, da ich ja zu ihrem Stamme gehöre?" — „Ich werde dich", sagte Hassân, „aus ihnen herausziehen, wie man ein Haar aus dem Teig herauszieht." Da lächelte Mohammed und sagte: „Gut, geh zu Abû Bekr und laß dir von ihm Aufschlüsse über die Genealogie und Geschichte der einzelnen koraischitischen Familien geben, dann ziele gut auf die Feinde des Islâm, und der Engel Gabriel möge dir beistehen."

Nach den Anweisungen Abû Bekrs verfaßte Hassân nun die beißendsten Satiren, in welchen die Ehre der Frauen nicht geschont wurde, und welche die Koraischiten aufs tiefste beleidigten. Kâb ibn Mâlik machte es ebenso. Dagegen verzichtete Abdallâh auf die persönliche Satire, sondern stellte in ernsterer Entrüstung den Götzendienst der Mekkaner und ihre Verfolgungen gegen Mohammed an den Pranger. Seine Vorwürfe machten damals wenig Eindruck; später aber, als auch die Mekkaner sich zum Islâm bekehrt hatten, war es ihnen unangenehmer, an die Satiren Abdallâhs erinnert zu werden, als an jene des Hassân und des Kâb.

---

[1] *Caussin* l. c. III, 34—36.

Digitized by Google

Es scheint nicht, daß Mohammed irgend welchen Versuch gemacht hat, die frühere Poesie oder die Erinnerung daran auszurotten. Obwohl sie im allgemeinen einen heidnisch-materialistischen Grundzug hatte, brachte sie doch die Ueberreste des alten Götzendienstes kaum zum Ausdruck. Der Schlachtenruhm und die Heldenerinnerungen der einzelnen Stämme, die sich in ihnen verkörperten, traten von selbst zurück hinter die neuen, immer großartigeren Kämpfe, in welche Mohammed erst Mekka und Jathrib, dann die benachbarten Wüstenstämme, endlich ganz Arabien von Jemen bis Syrien hin verwickelte. Denn solche Truppenmassen wie er hatte noch kein Häuptling zusammengebracht. Von der Eigenart seines Volkes wich er selbst kaum ab. Er war durch und durch Araber. Indem er die verschiedenen Stämme zu einem nationalen Ganzen vereinigte, ließ er den einzelnen Gliedern große Spannweite, uniformirte sie nur religiös, nicht eigentlich politisch, und ließ dem ungezügelten Beduinenwesen seine volle, unruhige Beweglichkeit. Ohne daß er indes die alte Beduinenpoesie bekämpft hätte, trat sie doch zurück gegen die religiösen Ideen, die er in seinem Korân verkündigte.

5. Literarischer Charakter des Koráns.

Der Islâm, d. h. die „Ergebung", wie Mohammed seine Lehre nannte, wurde nicht zunächst geschrieben, sondern gepredigt. Die ersten angeblichen Offenbarungen trug Mohammed seiner Frau Chadidscha und einzelnen Freunden vertraulich vor; dann erklärte er sie in kleinern Kränzchen und endlich in größern Versammlungen. Schon einzelne solche Offenbarungsbruchstücke nannte er „Korân" (Our'ân), d. h. „feierliche Recitation" oder „Verkündigung". Er gab ihnen zunächst die Form kurzer Anrufungen, Gebete, Lehren, Betheuerungen, Straf- und Drohworte, meist von Allâh selbst an seinen Propheten gerichtet, abgerissen, dunkel und geheimnißvoll. Sie sind nicht in den bereits ausgebildeten Versmaßen abgefaßt, sondern in einer Art poetischer oder rhetorischer Prosa mit Endreim, so daß sie sich in ihrer spruchartigen Fassung leicht dem Gedächtniß einprägten[1]. So gingen sie von Mund zu Mund und wurden, bei der Ehrfurcht, mit welcher die ersten Gläubigen sie aufnahmen, mit großer Treue und Gewissenhaftigkeit bewahrt. Als indes sowohl die Zahl als der Umfang dieser Offenbarungen wuchs, mochte sich die Nothwendigkeit geltend machen, die ältern schriftlich festzustellen und die neuern ganz oder theilweise niederzuschreiben. Das geschah aber nicht planmäßig unter eigener Leitung Mohammeds, sondern ebenso gelegentlich und bruchstückweise, wie die Lehre des

[1] Diese Reimprosa, „Sadsch'" genannt, wurde schon vorher von den heidnischen Wahrsagern in ihren Sprüchen angewandt.

Digitized by Google

Propheten selbst sich entwickelte[1]. Als er starb, war nur ein Theil seiner Aussprüche in schriftlicher Fassung vorhanden; dabei war die Schrift noch eine sehr unvollkommene, hieroglyphisch räthselhaft, nur dem völlig Eingeweihten verständlich. Weitaus die größere Masse der Lehren lebte nur im Gedächtnisse der eifrigen Moslim fort, das allerdings in häufiger öffentlicher Wiederholung derselben Lehrstücke eine mächtige Stütze und zugleich eine gewisse Controlle gefunden hatte. Einem der wenigen Mekkaner, welche schreiben konnten, dictirte Mohammed manche seiner Offenbarungen; derselbe fiel jedoch vom Islâm ab, weil er beim Dictiren bemerkt hatte, daß es der Prophet nicht genau nahm und kleinere Abänderungen gar nicht bemerkte, und ward erst später wieder Moslim, wohl von der äußern Macht der Verhältnisse gezwungen, gegen die sich ein unabhängiger Denker kaum behaupten konnte.

Da viele der besten Kenner der Lehre Mohammeds schon bald nach seinem Tode, in den Kämpfen gegen den „falschen Propheten" Mosseilima (632 und 633) fielen, kam Omar noch unter dem Khalifate Abû Bekrs auf den Gedanken, sämtliche Offenbarungen des Propheten in einem Buche vereinigen zu lassen. Das geschah mit vieler Sorgfalt durch Seid ibn Thâbit, einen frühern Privatschreiber Mohammeds. Die Sammlung diente inzwischen nur den Khalifen. Als indes 20 Jahre später schon stark voneinander abweichende Fassungen der Lehre zu Tage traten, ließ der Khalif Othmân (653) mit Zuziehung der glaubwürdigsten lebenden Zeugen und der verläßlichsten bisherigen Aufzeichnungen eine authentische Niederschrift anfertigen, welche künftig allein als echt und zuverlässig Geltung haben sollte. Alle abweichenden Exemplare sollten vernichtet, alle neuen nach der gegebenen Norm angefertigt werden. Das ist der Korân, wie er heute vorliegt und wie er die Grundlage der gesamten mohammedanischen Gottesgelehrtheit bildet.

Die einzelnen Stücke wurden dabei weder der geschichtlichen Abfolge nach noch unter irgend einem dogmatischen Gesichtspunkte methodisch ge-

---

[1] So wird die Entstehung des Koráns von den meisten Biographen und Historikern aufgefaßt (vgl. *W. Muir*, Life of Mahomet I [2d edition], 557 f.). Es hat sich indes auch schon eine abweichende Auffassung geltend gemacht, zufolge welcher Mohammed sich seiner Anleihen bei Judenthum und Christenthum klar bewußt war, dieselben absichtlich fälschte und sorgfältig in seinem Sinne umarbeitete, die wohldurchdachten und planmäßig angelegten Suren selbst niederschrieb, aber nur bruchstückweise mittheilte, um seinem Werke den Schein einer wirklichen Offenbarung zu sichern. There is a unity of thought, a directness and simplicity of purpose, a peculiar and laboured style, a uniformity of diction, coupled with a certain deficiency of imaginative power, which indicate that the aijats (signs or verses) of the Korân are the product of a single mind etc. *J. M. Rodwell*, El-Korân (2d edition. London 1876). Preface p. xvi f. — *Th. P. Hughes*, A Dictionary of Islâm (2d edition. London 1896) p. 515—517.

Digitized by Google

ordnet, sondern ganz auf Gerathewohl nach dem Belieben der Sammler aneinandergereiht. Die ältesten und kürzesten der 114 Suren sind an den Schluß gestellt, die langathmigen der spätern Zeit an den Anfang[1]. So ist die Sammlung zu einem Buche geworden, das, jeder einheitlichen Gruppirung entrathend, unaufhörlich dieselben oder ähnliche Formeln wiederholend, weder eine klare Uebersicht der mohammedanischen Lehre gibt, noch dem Leser irgendwelchen ästhetischen Genuß bereiten kann. Ein paar Abschnitte mögen durch ihre Neuheit und Seltsamkeit fesseln, dann aber wird die Lesung eintönig, ermüdend und unausstehlich langweilig. Es gilt das nicht bloß von der Uebersetzung, sondern nach dem Urtheil der verläßlichsten Kenner auch von dem Urtext, wenn auch hier die Kraft und Eigenart der Sprache den übeln Eindruck ein wenig mildert.

„Was Stil und künstliche Wirkung betrifft," sagt Nöldeke, „sind die verschiedenen Theile des Koráns von sehr ungleichem Werth. Ein unvoreingenommener und kritischer Leser wird sehr wenige Stellen finden, welche seinen ästhetischen Forderungen völlig entsprechen. Aber er wird öfter, besonders in den ältern Stücken, frappirt werden von einer wilden Leidenschaftlichkeit und einer kräftigen, wenn auch nicht reichen Phantasie. Beschreibungen des Himmels und der Hölle und Anspielungen auf Gottes Walten in der Natur zeigen nicht selten einen gewissen Grad poetischer Anlage. Der größere Theil des Koráns ist entschieden prosaisch, vieles wirklich steif ausgeführt. . . Mohammed ist nach keiner Richtung hin ein Meister des Stiles. Diese Ansicht wird jeder Europäer unterschreiben, der das Buch mit unparteiischem Geiste und mit einiger Kenntniß der Sprache durchliest, ganz abgesehen von der ermüdenden Wirkung der endlosen Wiederholungen."[2]

Wie Nöldeke weiter bemerkt, würde ein solches Urtheil in den Ohren gläubiger Mohammedaner gleich der frevelhaftesten Lästerung und Gottlosigkeit klingen. Sie verehren Mohammed nicht bloß als inspirirten Propheten, sondern auch als das unerreichte Vorbild der Sprache und des Stiles. Das hat aber seinen guten Grund. Wie den Dichtern, die über Mohammed zu spotten wagten, der Kopf nicht mehr sicher auf dem Nacken saß, so auch dem Kritiker, der sich unterstanden hätte, an der unvergleichlichen Schönheit des Koráns zu zweifeln, und falls sie zweifelten, so thaten sie jedenfalls gut, sich diesen Zweifel nicht anmerken zu lassen.

[1] Tabellarische Uebersicht der jetzigen Reihenfolge der Suren nebst Angabe der muthmaßlichen geschichtlichen nach Dschelal ed-Din, J. M. Rodwell und W. Muir bei *Th. P. Hughes*, Notes on Muhammedanism (3d edition. London 1894) p. 43—46. — Zusammenstellung der abgeschafften Koránverse (Mansûkh) ibid. p. 40.

[2] *Th. Nöldeke*, The Koran. Encycl. Britannica. 9. edit. XVI, 597 ff., und Sketches from Eastern History (transl. by J. S. Black, London 1892) p. 35.

Digitized by Google

Von den deutschen Forschern hat hauptsächlich Nöldeke[1] großen Fleiß und Scharfsinn aufgewandt, die verschiedenen Bestandtheile des Koráns nach ihrer Abfassungszeit zu unterscheiden und zu gruppiren. Für die richtige Auffassung des Koráns und für Mohammeds Geschichte ist das natürlich von durchgreifender Wichtigkeit. Die ästhetische Seite des Werkes jedoch konnte auch durch solche Gruppirung nichts gewinnen. Sie weist nur deutlich einen fortschreitenden Niedergang auf, von einem gewissen poetisch-rhetorischen Schwung in den ersten kurzen Suren zu den schon weitschweifigern Erzählungen und Ausführungen der zweiten mekkanischen Periode; in der dritten mekkanischen Periode wurde alles noch breiter und geschwätziger, und in Medina endlich treten Rechts- und Sittenvorschriften in den Vordergrund, und die Form geht immer mehr in reimlose Prosa über[2].

Die poetischen Schwächen des Koráns hat schon Goethe ziemlich gut durchschaut, um aber sein west-östliches Paradies zu retten, sich schließlich darüber wieder hinwegzutäuschen gesucht. Nachdem er aus der zweiten Sure kurz die Quintessenz des Islâms (Allâh-Glauben; Gebet, Almosen und unbedingte Unterwerfung unter den Propheten) charakterisirt, sagt er:

„Und so wiederholt sich der Korân Sure für Sure. Glauben und Unglauben theilen sich in Oberes und Unteres; Himmel und Hölle sind den Bekennern und Läugnern zugedacht. Nähere Bestimmung des Gebotenen und Verbotenen, fabelhafte Geschichtchen jüdischer und christlicher Religion (sic!), Amplificationen aller Art, grenzenlose Tautologien und Wiederholungen bilden den Körper dieses heiligen Buches, das uns, so oft wir auch daran gehen, immer von neuem anwidert, dann aber anzieht, in Erstaunen setzt und am Ende Verehrung abnöthigt.“[3]

[1] Geschichte des Qorâns (Göttingen 1860) S. 52—174. Eine danach zusammengestellte übersichtliche Tabelle der verschiedenen Suren in chronologischer Reihenfolge gibt A. Müller im Art. „Korân“ Ersch und Gruber, 2. Sect. XXXIX, 43. — Nöldeke selbst glaubte später, gleich Sprenger, in der Scheidung der einzelnen Koránstücke zu weit gegangen zu sein; für die hauptsächlichen Momente der Anordnung jedoch sprechen gewichtige Gründe.

[2] Vgl. die treffenden Bemerkungen des Lexikographen Dr. Steingaß bei *Th. P. Hughes*, A Dictionary of Islâm p. 526. 527; ebenso diejenigen von *St. L. Poole*, Introduction to *Lane's* Selections from the Kurân, ibid. p. 524. 525.

[3] Goethes Werke (Hempel) IV, 247. — Viel weiter ging v. Hammer-Purgstall (Fundgruben des Orients II, 25): „Der Korân ist nicht nur des Islâms Gesetzbuch, sondern auch Musterwerk arabischer Dichtkunst. Nur der höchste Zauber der Sprache konnte das Wort des Sohnes Abdallas stempeln als Gottes Wort. In den Werken des Genius spiegelt sich die Gottheit des Genius ab. Diesen Einhauch und Aushauch der Gottheit beteten die Araber schon vor Mohammed in ihren großen Dichtern an.“ — Vgl. dess. Literaturgeschichte der Araber I, XL u. XLI.

Digitized by Google

Zu solcher Anziehung, zu solchem Erstaunen und vor allem zu Verehrung liegt sachlich für einen Christen kein Grund vor [1].

Einer ähnlichen, sich widersprechenden Auffassung begegnen wir jedoch auch bei Schack. „Freilich," sagt er, „der Gedankeninhalt dieses Religionsbuches oder vielmehr dieser Sammlung lyrischer Ergüsse, welche die Grundlage des Glaubens für einen so großen Theil des menschlichen Geschlechtes wurde, ist dürftig; welch ein Abstand von der Fülle ebenso tiefer wie mit kindlicher Einfachheit ausgesprochener Ideen in den heiligen Büchern unserer Religion!" [2]

Und dennoch geräth Schack über den Korân in Begeisterung:

„Aber neue blendende Vorstellungen waren hier erschlossen, die in Verbindung mit der glänzenden Rhetorik und dem leidenschaftlichen Schwung des Vortrags Geist und Ohr des Arabers berauschten. Hatte die Poesie bisher an der Erde gehaftet, war sie an das Treiben und die Affecte des Augenblicks gebannt gewesen, so riß Mohammed die Schranke von Raum und Zeit ein und zeigte droben die sieben Himmel mit der Wonne der Seligen, drunten die lodernde Hölle, bereit, die Ungläubigen in ihren Flammenpfuhl hinabzuschlingen. Wie ein Unwetter grollt Allâhs Wort, durch seinen Propheten verkündet, über der zitternden Erde, Lebendige und Todte mit den Schrecken des jüngsten Gerichtes bedrohend. Er schwört bei der funkelnden Sonne und bei der finstern Nacht, bei dem schäumenden Wasser und bei den Sternen, wie sie auf- und niedersteigen: der furchtbare Tag naht heran; da wird die Erde erschüttert und die zertrümmerten Berge zerfliegen in Staub; die Meere gehen in Flammen auf, die Himmel werden zusammengerollt und die Schicksalsbücher entfaltet. Vor Entsetzen erbleichen die Haare der Kinder; die Felsen spalten sich vor Angst; in athemloser Hast eilen die Menschen, sich zu bekehren, solange es noch Zeit; denn, bricht der furchtbare Tag an, so tönt bei Posaunenschall, vor dem selbst die Engel beben, der Schreckensruf: Nehmet und bindet die Gottlosen mit siebzig Ellen langen Ketten und werfet sie hinab in den Höllenrauch, der in drei himmelhohen Säulen aufsteigt und sie doch nicht beschatten kann, noch ihnen helfen wider das sengende Feuer. Wie Heuschreckenschwärme steigen die Seelen aus ihren Gräbern und werden in die gähnende Tiefe geschleudert; und Allâh ruft der Hölle zu: Nun, bist du gefüllt? Und die Hölle antwortet: Nein! hast du noch mehr Ruchlose, die ich verschlingen kann? — Aber nicht alles ist Schrecken an jenem Tage. Den Gläubigen wird die Verheißung erfüllt; zu überschwänglicher Wonne gehen sie in das Paradies, wo golddurchwirkte Polster sich ihnen auf grünenden Matten zum Sitze bieten. An rieselnden Quellen lagern sie dort unter dichten Bananenbäumen und dornenlosen Lotus und fühlen weder Frost noch Hitze. Ueber ihnen wallen kühle Schatten, und Früchte senken sich von den Zweigen zu ihnen nieder. Im goldgestickten Kleid aus

---

[1] Inwiefern der Korân für die Zeitgenossen des „Propheten" eine gewisse Anziehungskraft besitzen mochte, haben schon Sale (Preliminary Discourse zu seiner englischen Koránübersetzung 1734), Palmer (Introduction to the Qur'ân. Oxford 1886) und andere auseinandergesetzt. *Th. P. Hughes*, A Dictionary of Islâm p. 523. 524.

[2] Ad. Friedr. Graf v. Schack, Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien I (Stuttgart 1877), 24. 25.

Digitized by Google

grüner Seide sind sie mit silbernen Armbändern geschmückt; unsterbliche Jünglinge bieten ihnen in krystallenem Becher perlenden Wein, der den Geist nicht trübt, und liebliche Jungfrauen mit großen schwarzen Augen sind ihr Lohn."

Diese Gesamtschilderung könnte man einigermaßen poetisch nennen. Aber im ganzen Korân gibt es keine solche Glanzstelle, wie sie der poetische Graf aus verschiedenen Suren des Koráns zusammengestellt und durch geschickte Redaction noch verbessert und verschönert hat. Bei Mohammed sind nicht nur die verschiedenen Hauptstellen[1] getrennt, weniger kraftvoll zugespitzt, durch mattere Zusätze abgeschwächt, sie kehren auch fast mit denselben Worten immer und immer wieder und schwimmen wie vereinzelte Leuchtkugeln auf einer unabsehbaren Fluth einförmiger Prosa daher.

Solange nicht Dolch und Schwert jeden Widerspruch mit brutaler Gewalt niedergeworfen hatten, machte der Korân auch auf die Zeitgenossen des Propheten durchaus nicht jenen hinreißenden Eindruck, von dem in neuern Literaturgeschichten zu lesen ist; er sah sich vielmehr genöthigt, selbst in der plattesten Weise dafür Reclame zu machen, und richtete auch damit wieder so gut wie nichts aus:

„Wollten sich auch die Menschen und Geister zusammenthun, um ein Buch, dem Korân gleich, hervorzubringen, so würden sie dennoch kein ähnliches zusammenbringen, und wenn sie auch noch so sehr sich untereinander behilflich wären. Wir haben den Menschen in diesem Korân alle möglichen Beweise in Gleichnissen und Bildern aufgestellt; die meisten aber weigern sich, aus Ungläubigkeit, ihn anzunehmen." [2]

Weit entfernt, von der Schönheit und Erhabenheit des Koráns hingerissen zu werden, verlangten sie von Mohammed, daß er sich durch Zeichen und Wunder als Propheten ausweisen sollte, und da er dieses nicht konnte, so blieb ihm nichts übrig, als sie vorläufig mit der Hölle zu bedrohen, und als er mächtiger geworden, sie mit List und Gewalt unter das Joch seines neuen Gesetzes zu zwingen.

6. Lyrisches und Episches im Korân.

Wenden wir uns mehr dem Einzelnen zu, so treffen wir im ganzen Korân kein abgerundetes Stück, das man ein Lied, einen Hymnus oder etwa einen Psalm nennen könnte. Es muß das um so mehr auffallen, als Arabien damals voll von Juden war, ganze Städte wie Medina und Chaibar von ihnen bevölkert waren, Mohammed schon auf seinen Reisen und in

[1] Korân, Sure 89. 91. 92. 84. 86. 82. 81. 77. 69. 56. 55. 54.

[2] Ebd. Sure 17; vgl. Sure 11. „Bringet einmal nur zehn Suren, von euch erdichtet, und rufet dazu, außer Gott, wen ihr wollt zum Beistand an, so ihr wahrhaftig seid."

Digitized by Google

Mekka, noch mehr aber in Medina fort und fort in Berührung mit ihnen kam, und es kaum glaublich ist, daß er nie etwas von den heiligen Gesängen und Prophezeiungen der Hebräer erfahren haben sollte. Allein was er gelegentlich da und dort davon hören mochte, verstand er nur halb und gab sich nicht die Mühe, es tiefer zu durchdringen. Von den erhabenen, wundervollen Lobpreisungen und Stimmungsbildern der Psalmendichter blieb in ihm nur das stereotype Lob eines einzigen Gottes und einiger Attribute haften, deren tieferes Wesen er nicht durchdrang, und die er deshalb bei jeder Gelegenheit in den eintönigsten Formeln wiederholte, kaum je in dem sanften, ruhigen Tone eines demüthigen Gebets, sondern stürmisch, aufgeregt, befehlshaberisch, unter Betheuerungen und Schwüren, stets ankämpfend gegen eine feindliche Welt, die ihm nicht glauben will, und die er nun mit Schreckniß und Gewalt unter sein Machtgebot zu beugen sucht. Man braucht weder die Psalmen noch das Buch Job oder die Propheten zum Vergleich herbeizuziehen, um zu fühlen, daß Mohammeds Auffassung eigentlich weder großartig noch erhaben ist. Er kann nicht beten, ohne zu schimpfen und zu fluchen. Er hält es keine zehn Minuten in frommer Betrachtung des Ewigen aus, ohne die Lust zu verspüren, einem Ungläubigen den Kopf abzuschlagen oder ihn kopfüber in die Hölle zu werfen. Wie die religiöse Andacht, so fehlt auch die künstlerische Stimmung, die erforderlich ist, das Gefühlte ganz und harmonisch zum Ausdruck zu bringen.

Wie Mohammed nicht Herz genug hatte, um ein Lyriker zu werden, so besaß er auch nicht Geist genug, um ein guter Spruchdichter zu sein. Spruchweisheit war bei allen Völkern des Orients beliebt; auch die Poesie der alten Araber entrieth ihrer nicht. Mohammed gibt sich sicherlich Mühe, dann und wann einen kräftigen Denkspruch in seine Offenbarungen zu mischen. Aber es ist ihm schlecht gelungen. Man wird aus dem ganzen Korân höchstens ein sehr mageres Spruchbüchlein zusammenbringen.

Noch übler ist es mit den epischen oder historischen Theilen des Koráns bestellt. Mohammed war klug und berechnend genug, um einzusehen, daß eine Religion, welche in keiner Volksüberlieferung wurzelte, in der Luft schweben müßte und sich nie dauernde Volksthümlichkeit erwerben könnte. Als er darum das Heidenthum aufgab, in welchem er erzogen worden war, bewahrte er doch seine Verehrung zu dem ältesten Volksheiligthum der heidnischen Araber. Auch bei seiner freiwilligen Flucht behielt er Mekka im Auge; er wollte die undankbare Stadt züchtigen und in ihr als Prophet herrschen. Nur für kurze Zeit ließ er seine Anhänger in der Richtung nach Jerusalem beten, dann erhob er die Ka'ba, den schwarzen Stein in Mekka, früher der Mittelpunkt des arabischen Götzenthums, zum bleibenden Mittelpunkt seines geistlich-kriegerischen Reiches. Da er aber Juden, Christen und Heiden in demselben verschmelzen wollte, die heidnische Vergangenheit ihm

Digitized by Google

keine passende Ueberlieferung bot, setzte er die Ka'ba mit der jüdisch-christlichen Ueberlieferung in Verbindung: sie sollte fürder den Platz bezeichnen, wo, der Sage nach, Gott einst dem bei Juden und Christen angesehenen Patriarchen Abraham erschienen. Damit nahm er die ganze Stammeslinie der Patriarchen, von Adam bis Abraham und von Abraham bis Joseph, Moses, die Könige und Propheten bis herab auf den Messias in sein System auf und stellte sich selbst als den größten und abschließenden Gottesgesandten an das Ende der glorreichen Reihe[1]. Indem er aber die großen Fundamentaldogmen der heiligen Dreifaltigkeit und der Menschwerdung läugnete, riß er die ganze Heilsökonomie der christlichen Lehre auseinander. Die Lehre von Gottes Dasein, Einheit, Weisheit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit nützte er nur dazu aus, seine eigenen willkürlichen Satzungen zu begründen. Tod und Gericht, Hölle und Himmel stellte er in grell-materialistischer Färbung dar, um die Gemüther zu erschüttern und zu gewinnen. Den Heiligen Geist machte er zu einem Engel, Christus zu einem bloßen Propheten und den Erzengel Gabriel zum Zwischenträger zwischen Gott und sich. Den Sittencodex der zehn Gebote, Gebet und Fasten nahm er scheinbar unverändert aus dem Alten Bunde herüber; aber er vergiftete zugleich die ganze Moral durch die blinde Unterwerfung, die er für sich in Anspruch nahm, durch die Vernichtung der Ehe und durch die fanatische Forderung des stäten Religionskrieges.

Ueberblickt man die ungeheuerliche Fälschung und Verdrehung der beiden Testamente, welche in Mohammeds System vorliegt, so kann man es fürwahr unsern biedern christlichen Vorfahren nicht verdenken, wenn sie Mohammed einfach für einen Lügenpropheten gehalten haben, seine Religion aber für ein unter dämonischem Einfluß entstandenes Zerrbild der wahren Religion. Die Fälschung des Hauptinhalts war übrigens nicht möglich, ohne die geschichtlichen Ueberlieferungen auch im einzelnen anzutasten.

Wohl kaum anderwärts zeigt sich die lügenhafte Frivolität und die herrschsüchtige Berechnung Mohammeds, aber auch sein Mangel an Poesie und Kunstgefühl, deutlicher als in den Anleihen, welche er von den geschichtlichen Ueberlieferungen der zwei Testamente gemacht hat. Ueber die Hälfte des Koráns ist da hergeholt, aber alles entstellt, verdreht, mit den Fabeleien vermischt, mit welchen die talmudische Haggada den heiligen Text

[1] „Seine Lehre ist in ihren Hauptzügen eine Fortentwicklung des Judenthums, aber vereinfacht und vergröbert." Th. Nöldeke, Der Islâm. Deutsche Rundschau XXXIII (Berlin), 379. — Ueber die der jüdischen Ueberlieferung entnommenen Bestandtheile des Koráns s. Geiger, Was hat Mohammed aus dem Judenthum aufgenommen? (Bonn 1833), und H. Hirschfeld, Jüdische Elemente im Korán (Berlin 1878); über die christlichen Elemente darin vgl. Gerok, Christologie des Koráns (Hamburg 1839), und *Sayous*, Jésus-Christ d'après Mahomet (Leipsic 1880).

Digitized by Google

umwoben hatte[1]. Mit der inhaltlichen Fälschung haben dann die wunderbar schönen Erzählungen der Bibel, die bei den christlichen Völkern stets eine unerschöpfliche Quelle der Poesie geblieben sind, auch ihren poetischen Reiz und ihre formelle Schönheit verloren.

„Wir haben bereits bemerkt," sagt Nöldeke von den längern, der Heiligen Schrift nachgebildeten Erzählungen des Koráns, „wie gewaltsam und abrupt sie sind, wo sie sich durch epische Ruhe auszeichnen sollten. Unvermißbare Mittelglieder sowohl im Ausdruck wie in der Reihenfolge der Thatsachen sind oft ausgelassen, so daß es für uns mitunter viel leichter ist, diese Geschichten zu verstehen, als jene, welche sie zuerst vernahmen, weil wir die meisten aus viel besserer Quelle kennen. Dazu gesellt sich ein guter Theil überflüssiges Gerede, und wir finden nie ein ruhig stätes Voranschreiten der Erzählung. Man vergleiche unter diesen Gesichtspunkten ‚eine der schönsten Erzählungen', die Geschichte Josephs (XII) und ihre augenfälligen Unziemlichkeiten, mit der Erzählung in der Genesis, so herrlich aufgefaßt und trotz einiger kleinen Unebenheiten so herrlich ausgeführt." [2]

Die Erzählung im Korân beginnt folgendermaßen:

„Dies sind die Zeichen des deutlichen Buches, das wir deshalb in arabischer Sprache geoffenbart (man hat sich Gott als Sprechenden zu denken), damit es euch verständlich sei. Wir wollen dir, durch Offenbarung dieser Sure des Koráns, eine der schönsten Geschichten erzählen, auf welche du früher nicht aufmerksam gewesen. Als Joseph zu seinem Vater sagte: O mein Vater! ich sah in meinem Traum elf Sterne und die Sonne und den Mond sich vor mir bücken, da sagte Jakob: O mein Sohn! erzähle nicht deine Traumerscheinung deinen Brüdern; denn sonst möchten sie Ränke gegen dich schmieden; denn der Satan ist ein offener Feind des Menschen. Zufolge deines Traumes wird der Herr dich auserwählen und dich lehren die Deutungskunst dunkler Aussprüche, und seine Gnade über dir und über dem Geschlechte Jakobs walten lassen, sowie er sie gegen deine Voreltern Abraham und Isaak hat walten lassen; denn dein Herr ist allwissend und allweise. Wahrlich, in der Geschichte des Joseph und seiner Brüder sind für Forschende Zeichen göttlicher Vorsehung. Diese sagten untereinander: Unser Vater liebt den Joseph und seinen Bruder mehr als uns, und wir sind doch größer an Anzahl. Wahrlich, unser Vater begeht da ein offenbares Unrecht. Tödtet den Joseph oder bringt ihn in ein fremdes Land, und das Angesicht eures Vaters wird dann freundlich gegen euch sein, und ihr könnt glückliche Menschen werden. Da sagte einer von ihnen: Bringet

[1] M. Grünbaum, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde (Leyden 1888) S. 48—200.

[2] Sketches from Eastern History p. 34. 35.

Digitized by Google

den Joseph nicht um; werfet ihn vielmehr in die Tiefe eines Brunnens, und irgend Vorbeireisende mögen ihn dann, wenn ihr dieses thut, herausziehen. Sie sagten einst zu ihrem Vater: Warum willst du uns den Joseph nicht anvertrauen? Wir meinen es ja gut mit ihm; darum schicke ihn morgen mit uns, daß er sich belustige und spiele, und wir wollen über ihn wachen. Jakob erwiderte: Es betrübt mich, daß ihr ihn mit euch nehmen wollt; auch fürchte ich, es könnte ihn ein Wolf zerreißen, da ihr nicht aufmerksam auf ihn sein möchtet. Sie aber sagten: Wie soll ihn ein Wolf fressen, da wir ja so groß an Anzahl sind? oder wir müßten dann zuerst das Leben einbüßen. Als sie ihn nun mit sich genommen hatten und einstimmig waren, ihn in die Tiefe eines Brunnens zu werfen, da offenbarten wir ihm: Du wirst ihnen einst diese Handlung vorhalten, obgleich sie es jetzt nicht ahnen (oder dich nicht als Joseph erkennen). Und des Abends kamen sie heim zum Vater und weinten und sagten: O Vater! wir liefen um die Wette zusammen und ließen den Joseph bei unsern Geräthen zurück, und da hat ihn ein Wolf zerrissen; doch du wirst uns nicht glauben wollen, obgleich wir nur die Wahrheit sagen; und sie zeigten seinen Rock, mit fremdem Blute befleckt. Da sagte Jakob: Ihr habt vielleicht dies alles selbst erdacht; wahrlich, große Geduld muß ich haben, und Gottes Beistand muß ich anrufen, um das ertragen zu können, was ihr berichtet. Und es kamen Reisende vorbei, die jemanden zum Brunnen schickten, um Wasser zu schöpfen, und als dieser seinen Eimer herabgelassen hatte, da rief er aus: Welch ein Glück! hier ist ein Jüngling. Und sie verheimlichten ihn, um ihn als Ware verkaufen zu können; aber Gott kannte ihr Thun. Und sie verkauften ihn um geringen Preis, für einige Drachmen; denn sie schlugen seinen Werth nicht hoch an. Der Aegypter, der ihn kaufte, sagte zu seinem Weibe: Behandle ihn auf ehrbare Weise, vielleicht kann er uns einmal nützlich werden, oder nehmen wir ihn einst an Sohnes Statt an. Und so bestimmten wir das Land Aegypten dem Joseph zum Aufenthaltsorte, um ihn zu lehren die Deutungskunst dunkler Aussprüche; denn Gott besitzt die Macht, seine Absichten auszuführen; doch die meisten Menschen wissen das nicht. Da er nun ins reifere Alter kam, da begabten wir ihn mit Weisheit und Erkenntniß, wie wir Rechtschaffene zu belohnen pflegen.“ [1]

Das mag genügen, um von der Erzählungsweise Mohammeds eine Vorstellung zu geben. Wie er selbst diese Sure als eine der schönsten bezeichnete, so ist sie bei den Mohammedanern eine der beliebtesten geblieben. Für jeden, dem aber die biblische Erzählung gegenwärtig ist, springen die Fehler seiner Ausführung von selbst in die Augen. Die treffendsten concreten Züge sind weggelassen, Nebensächliches ist breitgeschlagen, die schlichte,

[1] Korân, Sure 12.

Digitized by Google

natürliche Motivirung abgeschwächt oder verwässert, der Faden der Handlung wiederholt unterbrochen, um gewaltsam an den angeblichen Offenbarungscharakter zu erinnern. Von Anfang an sieht überall zwischen Zeilen und Sätzen der Prophet heraus, der den Leuten seinen Allâh-Glauben gewaltsam eintrichtern will.

Im weitern Verlauf der Geschichte tritt auch seine Lüsternheit sehr deutlich hervor, indem er, einer Fabelei des Talmuds folgend, die Versuchung Josephs in widerlichster Weise weiter ausspinnt, so daß es unmöglich ist, näher darauf einzugehen. Gerade dadurch aber wurde die Geschichte am volksthümlichsten in der ganzen mohammedanischen Welt. Indem er Putiphars Weib ausführlich durch Josephs Schönheit entschuldigte, zog er die ganze Erzählung ins Romanhafte hinüber, und sie wurde schließlich völlig zum Roman. Die Aegyptierin erhielt den Namen Suleikha und wurde nach langer Verwicklung Josephs Gattin; Joseph und Suleikha aber waren das dritte jener berühmten Liebespaare, das die mohammedanischen Dichter nicht müde wurden, zu besingen. Im Persischen allein gibt es noch 18 Bearbeitungen von „Jussuf und Suleikha“ [1], und selbst der west-östliche Goethe hat noch im 19. Jahrhundert die von Mohammed angeschlagene Note in deutschen Versen weitergesungen [2].

Die weitern Schicksale Josephs, seine Traumdeutung, seine Befreiung und Erhebung, seine Wiedervereinigung mit den Brüdern und mit dem Vater sind sehr matt und breitspurig ausgeführt [3]. Noch fader sind die Stellen über Adam, Noe, Abraham, Lot und die übrigen Altväter. Ueber König Salomon, in welchem die spätern Khalifen vielfach ihr königliches Vorbild erblickten, gibt Mohammed die lächerlichsten Märchen des Talmuds zum besten.

„Auch David und Salomon hatten wir mit Kenntnissen ausgerüstet, und sie sagten: Lob und Preis sei Gott, der uns vor so vielen seiner gläubigen Diener bevorzugt hat! Und Salomon war Davids Erbe, so daß er sagen konnte: Ihr Menschen, es wurde uns gelehrt die Sprache der Vögel, und er hat uns mit allem ausgerüstet. Das ist doch wohl ein offenbarer Vorzug. Nun wurde einst von Salomon sein Heer versammelt, das aus Geistern, Menschen und Vögeln bestand. Jede Abtheilung wurde besonders geführt, bis daß sie kamen in das Thal der Ameisen. Da sagte eine Ameise: O ihr Ameisen! geht in eure Wohnung, damit euch nicht Salomon und sein Heer, ohne es gewahr zu werden, mit den Füßen zertrete. Salo-

[1] Hermann Ethé, Firdausis Yûsuf und Zalikhâ (Bericht des VII. Orient.-Congr. in Wien, Wien 1889. Semit. Sect. S. 33).

[2] Goethes Werke (Hempel) IV, 43. 122. 209.

[3] „Die natürliche Kraft der Geschichte ist überall gebrochen, die wichtigsten Momente unbetont vorbeigelassen oder verworren angedeutet, und dafür allerlei läppische Zuthat beigebracht.“ Friedr. Rückert, Die Verwandlungen des Ebû Seid von Serug I (Stuttgart, Cotta, 1826), 325.

Digitized by Google

mon lachte freudig über diese ihre Worte und sagte: O Herr! rege mich an zur Dankbarkeit für deine Gnade, mit welcher du mich und meine Eltern begnadigt hast, damit ich thue, was recht und dir wohlgefällig ist, und du mich bringest in deiner Barmherzigkeit zu deinen rechtschaffenen Dienern. Als er einst die Vögel besichtigte, da sagte er: Wie kommt es, daß ich den Wiedehopf (Hudhud) nicht sehe? Ist er vielleicht abwesend? Wahrlich, ich will ihn schwer bestrafen oder ihn gar tödten, es sei denn, er komme mit einer annehmbaren Entschuldigung zu mir. Er säumte aber nicht lange, um sich vor Salomon zu stellen, und sagte: Ich habe ein Land gesehen, welches du noch nicht gesehen hast. Ich komme zu dir aus Saba mit sichern Nachrichten. Ich fand dort eine Frau, die regiert und die alles besitzt (was einem Fürsten zukommt) und die auch einen herrlichen Thron hat. Ich fand aber, daß sie und ihr Volk außer Gott auch die Sonne anbeten. Der Satan hat ihnen ihr Thun bereitet und sie abwendig gemacht vom Wege der Wahrheit." [1]

Der Hudhud wird nun zur Königin von Saba geschickt mit einem Brief, der die Unterwerfung unter Salomon verlangt. Ihre Räthe sind rathlos. Sie schickt Geschenke, die aber Salomon nicht annimmt. Ein böser Geist macht sich anheischig, ihm den Thron der Königin im Nu herbeizubringen. Ein Schriftgelehrter aber bringt das noch schneller zu stande. Die Königin kommt nun. Sie erkennt ihren Thron wieder, obwohl man ihn unkenntlich gemacht hat. Darauf wird sie in den Saal geladen. „Da sie ihn nun erblickte, glaubte sie nicht anders, als daß sie durch ein tiefes Wasser waten müßte, und entblößte ihre Füße. Salomon sprach zu ihr: Du irrest dich; dies Gemach ist mit Glas getäfelt. Die Königin aber versetzte hierauf: Mein Herr, ich habe bisher wider mich selbst gehandelt; nun überlasse ich mich, mit dem Salomon, gänzlich Gott, dem Herrn der Welten." Die ganze Erzählung ist mehr läppisch als märchenhaft.

Ueber die Geburt des hl. Johannes des Täufers, die Ankündigung der Menschwerdung und die Geburt Christi erwähnt Mohammed Einzelheiten, welche es sehr wahrscheinlich machen, daß er den Anfang des Lucas-Evangeliums gekannt hat[2]. Aber alles ist zersetzt, verdreht, in unwürdigster Weise entstellt und Christus trotz aller wunderbaren Dazwischenkunft zu einem bloßen Vorläufer Mohammeds herabgewürdigt.

7. Literarische Einwirkung des Koráns.

Trotz der abgöttischen Verehrung, welche der Korân bei den rechtgläubigen Moslim fand, gelangte derselbe doch eigentlich nie zu unbeschränkter Herrschaft über die arabische Poesie. Noch aus dem ersten Jahrhundert nach der Hidschra wird von dem Dichter Farazdak erzählt, er habe sich, als er einen Vorübergehenden einen Vers aus der Moallaka des Lebid

[1] Korân, Sure 27: „Die Ameise."
[2] Sure 3: „Die Familie Amráns." Sure 19: „Maria."

Digitized by Google

herſagen hörte, niedergeworfen und mit der Stirne den Boden berührt, wie man es beim Gebete zu thun pflegte. Als man ihn um die Urſache befragte, ſagte er: „Ihr fordert, daß man bei gewiſſen Koránſtellen niederfallen ſoll; ich kenne Verſe, denen dieſelbe Ehre gebührt.“ [1] Der eigentlichen Dichtkunſt erſchloß der Korán keine neuen Pfade. Die Dichter hielten ſich darum an die Formen, welche die altarabiſche Dichtkunſt geſchaffen. Wie die alten Wüſtenrecken verfaßten ſie Radſchaz-Verſe, Gazals und langathmige Kaſſiden. Die ganze Verstechnik entwickelte ſich auf dieſer Grundlage weiter, und es bildete ſich die Anſicht heran, daß die alten Dichter, vorab jene der Moallakát, nicht nur Vorbilder der Dichtkunſt, ſondern gar nicht zu übertreffen ſeien. Sobald ſich deshalb nach den erſten Eroberungen und Parteikämpfen das Reich der Khalifen etwas befeſtigt hatte und eine ruhigere Pflege der Kunſt möglich geworden, fing man an, die alten Dichter zu ſammeln und zu erklären, die verſtreuten Nachrichten über ihr Leben aufzuzeichnen und in ihrem Studium Anregung und Weiterbildung der Poeſie zu ſuchen. Ihre Sprache galt für muſtergiltig, und da ſich im Sprachenmiſchmaſch der orientaliſchen Städte die urſprüngliche Reinheit nicht erhalten hatte, fingen die Dichter an, die Stämme der Wüſte zu beſuchen und bei ihnen die echte, alte Sprache und Ausſprache zu lernen. Mit dem alten Liederſchatz zog auch ein guter Theil des altheidniſchen Leichtſinnes, der derben Realiſtik und der lüſternen Ueppigkeit in die Literatur ein und miſchte ſich in ſeltſamer Weiſe mit den heuchleriſch frommen Sprüchen des Koráns. Gerade unter den Dichtern machte ſich ſchon früh eine leichtere Auffaſſung des Koráns geltend, und nach und nach huldigten viele ganz unbedenklich der weiteſtgehenden Freigeiſterei. Zwei der angeſehenſten Dichter ſpäterer Zeit, Motanabbi (geſt. 354 H., 965 n. Chr.) und Abul'ala, genannt Ma'arrî (363—449 H., 973—1057 n. Chr.), beide als Freigeiſter bekannt, unterfingen ſich ſogar, dem angeblich geoffenbarten Korán einen ſelbſtverfaßten gegenüberzuſtellen, letzterer mit der nicht undeutlichen Abſicht, Mohammed zu perſifliren [2].

So wenig der Korán dazu angethan war, die Poeſie nach der formellen Seite hin zu fördern, einen ſo tiefen Einfluß übte er jedoch durch ſeinen

---

[1] „Einer der hervorragendſten Dichter jener Zeit iſt Farazdak. Der Grundzug der alten urwüchſigen Poeſie herrſcht bei ihm in vollkommener alterthümlicher Naturfriſche vor. In gehobener, aber durchaus volksthümlicher, lebensvoller Sprache gibt er den altüberlieferten Ideen den ſchönſten Ausdruck... Selten ſind die Stellen, wo ſich ein Anklang von mohammedaniſcher Weltanſchauung findet.“ Alfr. v. Kremer, Culturgeſchichte des Orients II (Wien 1876/77), 367.

[2] v. Hammer-Purgſtall, Motenabbi, der größte arabiſche Dichter (Wien 1824) S. XLVIII. — J. Goldziher, Abú-l-'Ala al-Ma'arri als Freidenker. Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländ. Geſellſch. XXIX, 639. 640.

Digitized by Google

Gehalt und Geist auf die gesamte weitere Entwicklung der arabischen Literatur aus. Er riß dieselbe ein für allemal von den Lebensquellen christlicher Bildung los und ließ die wenigen Ideen, welche er daraus geschöpft, in dem Formelwesen eines unabänderlichen Gesetzessystems erstarren, das in alle menschlichen Verhältnisse aufs gewaltsamste eingriff. Die Freiheit war daraus verbannt. Ueber allem menschlichen Denken, Wollen, Streben waltete die eherne Macht einer Vorherbestimmung, auf welche der Menschenwille nicht den leisesten Einfluß ausüben konnte. Das Gebetsleben war nicht der Andacht des Einzelnen überlassen, sondern Tag für Tag mit militärischer Strenge regulirt: fünfmal des Tages mußte sich der Moslim gen Mekka wenden und die ihm vorgeschriebenen Gebete verrichten. Und so wurde die ganze Religion despotisch gestaltet. Der Prophet warf sich auf religiösem wie auf politischem Gebiete zum unbeschränkten Herrscher auf, desgleichen seine Nachfolger. Kriegswesen, Steuerwesen, Gerichtswesen, alles gliederte sich stramm und fest in dieselbe religiös-politische Maschine ein. Corporative wie individuelle Freiheit verkümmerte. Der Druck der Nothwendigkeit lastete auf allem wie ein Bleigewicht.

Die wunderbare Schönheit, Harmonie, Verklärung, welche die Lehre von der Menschwerdung über alles menschliche Leben und Streben der Einzelnen wie der Gesamtheit ergießt, war für den Mohammedaner für immer vernichtet. Die Menschheit war keine Gottesfamilie mehr, schon durch die Bande des Blutes vereint, durch den Erlöser in weit höherer Weihe verbunden, sondern ein in zwei Heerlager geschiedenes Schlachtfeld: das eine um das Banner Allâhs und seines Propheten geschart, bestimmt, sich mit dem Schwert die ganze Erde zu unterwerfen und sich einst ewig in einem wollüstigen Paradiese gütlich zu thun; das andere bestimmt, hienieden bekämpft und vernichtet zu werden, um im Jenseits in ewigem Höllenfeuer zu braten. Gott offenbarte sich nicht durch einen Erlöser, der sein Leben für die Seinen zum Opfer bringt, sondern durch einen Propheten, der, das Schwert in der Faust, Stadt um Stadt, Stamm um Stamm in blutigem Kampfe unterjocht und alle hinmordet, die ihm widerstreben. Alle Einrichtungen Mohammeds, die ganze Organisation seines geistlich-weltlichen Reiches zielte dahin, diesen kriegerisch-fanatischen Geist zu erhalten, seine Anhänger nicht nur von Juden, Heiden und Christen für immer zu trennen, sondern sie zum Ausrottungskampfe wider die Ungläubigen zu nöthigen.

Jene Welt von Schönheit, welche den menschgewordenen Gottessohn umgibt, seine Heiligen, seine Sacramente und Gnadenerweise, die Kirche und ihre wunderbare Geschichte, ihr Cultus, ihre Kunst, die unermeßlichen Thaten ihrer Barmherzigkeit — all das ist hier völlig entschwunden. Als einziger sichtbarer Mittelpunkt der Religion steht der unförmliche schwarze Klotz der Ka'ba vor uns, ein Denkstein altarabischen Heidenthums, nur

Digitized by Google

durch Fabelei willkürlich mit dem Namen Abrahams verbunden. Es müssen Hallen gebaut werden, um die Pilger aufzunehmen, — Hallen, wo die „Gläubigen" zu dem unsichtbaren Gott beten können; aber außer der Ka'ba gibt es keine sichtbare Verkörperung der Religion, kein Opfer, kein Sacrament, keine religiöse Kunst. Alle bildlichen Darstellungen, alle Statuen und Gemälde sind aus den Gebetshäusern ausgeschlossen, kein Gesang belebt ihre Hallen. Der einzige Rest von Liturgie besteht in Verbeugungen und Prostrationen, die den Moslim beständig an die Abhängigkeit erinnern sollen, in der er zu Allâh und seinem Propheten steht. Eine religiöse Poesie, wie sie unter den christlichen Völkern des Morgen- und Abendlandes erblühte, war unter einem solchen Systeme unmöglich. Die religiöse Lyrik konnte nur ein Nachhall von Koránversen sein, bis endlich Freigeisterei das Joch brach und fremde Ideen in die mohammedanische Welt einführte.

Nicht weniger gewaltsam griff Mohammed in das Gebiet der profanen Poesie ein. Indem er Spiele, poetische Vorträge und theatralische Vorstellungen verpönte, verbannte er die höchste und bedeutsamste Gattung der Poesie — die dramatische — ganz aus dem Kreise seiner Gläubigen. Vielleicht hat dieser Bann auch das Epos mitbetroffen; wenigstens ist es sehr auffallend, daß es die Araber zu keiner größern epischen Dichtung gebracht haben, da es ihnen doch weder an Stoff noch an poetischer Anlage dazu gebrach. Eine große Schwierigkeit bildete allerdings schon der vollständige Bruch mit der heidnischen Vergangenheit, die strenge Absonderung von allen fremden Einflüssen und die Beschlagnahme aller Kräfte für die Sache des Islâms. Mit dem Verbot aller feinern geselligen Vergnügungen wie Theater, Musik und Spiel hängt wahrscheinlich auch das auffällige Verbot des Weines zusammen[1]. Mohammed bezweckte dabei ein Doppeltes: erstlich seine Gläubigen so schroff wie möglich von den Christen abzusondern, und zweitens das ganze Leben der Einzelnen so ungetheilt wie möglich der gemeinsamen Sache des Islâms unterzuordnen. Nichts sollte sie erschlaffen, nichts zerstreuen, nichts vom Gotteskriege abziehen. Schon in den Frauen und Kindern, d. h. in einem geregelten, friedlichen Familienleben, sah er eine gefährliche Versuchung, die den Mann von seinen Hauptzielen abzulenken drohte; dem Handel wie dem Ackerbau war er ungünstig gesinnt. „Die Engel besuchen kein Haus, an dem ein Pflug liegt", soll er nach dem Be-

[1] Im Korân selbst (Sure 5) ist das Verbot des Weines mit dem des Spieles zusammengestellt: „O ihr Gläubigen! wahrlich, der Wein, das Spiel, Bilder und Loswerfen sind verabscheuungswürdig und ein Werk des Satans; durch Wein und Spiel will der Satan nur Feindschaft und Haß unter euch stiften und euch vom Denken an Gott und von der Verrichtung des Gebetes abbringen." Ueber den innern Zusammenhang dieser Verbote und ihren dem Christenthum feindseligen Zweck vgl. Palgrave, Reise in Arabien I (Leipzig 1867), 325—330.

richte seiner Lieblingsfrau Aïscha gesagt haben. Er trug darum kein Bedenken, die Ehe und das Familienleben zu zerstören, und seine Kämpfer nach sich selbst beurtheilend, ihnen als Ersatz für alle höhere gesellige Freude und als Siegespreis zugleich die rohe Wollust zu bieten.

Auf Poesie und Literatur mußte das alles theils vergiftend theils lähmend und ertödtend wirken. In den ersten Menschenaltern nach Mohammeds Tode nahm denn auch das Geistesleben des Islâms einen sehr prosaischen Verlauf. Die begabtesten Männer bemühten sich, dem Vorbilde des Propheten nachzueifern als Förderer des neuen Gesetzes, als Kenner und Erklärer des Koráns, als Rechtskundige, Politiker und Redner. In den Vordergrund trat die richtige Lesung und Auslegung des Koráns, des ersten größern arabischen Schriftwerkes, dem bald die Sunna zur Seite trat, eine Sammlung von Ueberlieferungen über Lehre und Leben des Propheten, nicht weniger didaktisch und fabelreich als der Korân selbst. Im Anschluß an die zwei Bücher wucherte eine umfangreiche theologische und grammatische Literatur hervor, deren Höhepunkt die sogen. vier Imâme bezeichnen, die Kirchenväter des Mohammedanismus. Wenn man in dieser Zeit zu den vorislâmischen Dichtern griff, so war es hauptsächlich nur, um sie für die Auslegung des Koráns zu Rathe zu ziehen, nach dem Rathe des Abû Abbas, eines der besten Kenner der alten Ueberlieferungen, welcher sagte: „Wenn ihr mich über die Seltsamkeiten des Koráns fragt, so rathe ich euch: nehmet die Dichtkunst zu Hilfe. Die alten Gedichte sind die Urkunden der Araber.“ Nach der Sunna aber sollte Mohammed selbst gesagt haben: „Lehret eure Kinder die Dichtkunst. Denn sie schließt den Verstand auf und macht die Tapferkeit erblich.“ Da die Hauptführer des Islâms meist wilde, kriegerische Haudegen waren, so mußte ihnen der Ton zusagen, der die alte Poesie beherrschte, und manche aus ihnen dichteten in demselben Stile Kampfeslieder, Herausforderungen, Schimpflieder und Sprüche. Doch liegt nichts vor, was irgendwie die Moallakât erreichte. Es zeigen sich weder neue Formen noch Ideen; alles hält sich auf den bereits früher ziemlich ausgetretenen Bahnen.

Als nach langen, fast ununterbrochenen Kämpfen der Poesie wieder etwas mehr Luft und Raum ward, verlor sie auch das noch, was sie früher besessen, ihre rohe, aber immerhin frische Natürlichkeit. An ihre Stelle tritt immer mehr Absichtlichkeit, künstliche Mache. Der an sich kärgliche Stoff wurde in der alten Kassidenform immer breiter und umständlicher ausgesponnen, das Kleine und Unbedeutende geschmacklos hervorgehoben, der schon früher vorhandenen Neigung zu ruhmrediger Selbstbespiegelung noch maßloser gehuldigt.

Bettelhaftigkeit und Liederlichkeit werden hervorstechende Charakterzüge der Dichter. Während noch unter dem Khalifen Omar ein Lied auf die

Reben mit Einkerkerung bestraft wurde, tauchen jetzt ausgelassene Weinlieder auf. Die Hauptsignatur der Dichtung aber bildet fürder jene üppige, gemeine Wollust, die das Haremsleben großgezogen, und neben ihr feile Lobhudelei auf die Großen und Mächtigen. Reine, keusche Minne hat der Islâm nie gekannt, und so wälzt sich denn unter einer Decke der zierlichsten Blumen und Floskeln nur ein trüber Strom unreiner Leidenschaft dahin. Der Name Allâhs selbst wird zum wüsten Kriegsgeschrei, und der ausgesuchteste Prunk und Flitter vermag die Ideenarmut nicht zu verhüllen, auf welche Mohammed seine Gläubigen herabgebracht.

Viertes Kapitel.

Arabische Dichtung und Wissenschaft im Reiche der Khalifen.

Am 8. Juni 632 starb Mohammed zu Medina. Zweiundzwanzig Jahre später herrschte sein zweiter Nachfolger, der Khalif Omar, bereits über Palästina, Phönicien, Syrien, Aegypten und Persien. Unter Othmân eroberte der Islâm dann den größten Theil von Nordafrika. Um 700 unterwarf der Statthalter Mûsâ die noch übrigen Strecken des nördlichen Afrikas, sein Feldherr Târik, nach der Schlacht von Jerez de la Frontera (711), Spanien bis an die Pyrenäen, und der kühne Plan, von Westen her bis nach Konstantinopel vorzudringen, scheiterte nur an dem tapfern Widerstande und dem Waffenglücke Karl Martells. Auch so beherrschten die Nachfolger des Propheten, Khalifen genannt, die höchste geistliche und weltliche Macht in sich vereinigend, jetzt eines der größten Weltreiche, die bis dahin bestanden. Von den Pyrenäen erstreckte es sich über Nordafrika, Aegypten, Arabien und Persien bis tief nach Mittelasien und Indien hinein, nahezu so weit wie die Kriegszüge Alexanders des Großen. Durch diese Eroberungen trat auch die arabische Sprache und Literatur aus dem engen Kreise der abenteuernden Beduinenstämme und der kleinen Fürstenhöfe von Ghassân und Hira hinaus auf die große Bühne der Welt und schien der tausendjährigen Bildung des Orients und Occidents zugleich den Rang streitig machen zu wollen. Ueber fünf Jahrhunderte beherrschte sie mit dem Islâm und dem Khalifat zugleich das weite Ländergebiet. In Spanien behauptete sie sich noch ein paar Jahrhunderte länger, bis zur Verdrängung der Mauren aus Granada im Jahre 1492. Diese umfangreichste Periode arabischer Dichtung wollen wir in einigen Hauptzügen zu charakterisiren versuchen.

Digitized by Google

Sie ließe sich zwar leicht nach geographischen oder chronologischen Gesichtspunkten in kleinere Abschnitte theilen[1], doch wäre diese Theilung eine bloß äußerliche, da sich der wesentliche Charakter der arabischen Poesie in dieser langen Zeit so ziemlich treu geblieben ist und nur die unwesentlichen Schwankungen eines langsamen Niederganges aufzuweisen hat, keine neuen, bahnbrechenden Erscheinungen, keine tiefgreifenden Umwälzungen, keine Zeiten schimmernden Glanzes.

1. Entwicklung der arabischen Cultur unter den Khalifen.

Einen großen Antheil an den raschen Triumphen des Islâms hatte unzweifelhaft die Schwäche und Zerrüttung der Länder, über welche die Araber mit der Vollgewalt einer noch jugendlichen Nation sich herstürzten, der religiöse Fanatismus, der die Anhänger des Islâms durchglühte, die persönliche Tapferkeit und der kriegerische Geist ihrer unbezwinglichen Reiterscharen. Doch Mohammed war nicht bloß Schwärmer und Krieger gewesen, sondern auch Kaufmann, ein vortrefflicher Rechner, ein finanztüchtiger Wirtschafter, ein kluger und rücksichtsloser Organisator. Auch diese Talente hatten seine Nachfolger geerbt, und wie sie mit rücksichtsloser Strenge alles niederwarfen und zerstörten, was ihre Lehre zu bedrohen schien, so drängten sie allen unterworfenen Ländern alsbald ihr wohlberechnetes, militärisches Finanzsystem auf. Sie waren echte Prosaiker und Realisten. Wer im Kampfe fiel, dem blühte das Paradies mit seinen Huris; wer aber siegte, dessen war der Erde Besitz und Genuß, und später das Paradies dazu, das sich der Moslim als Gipfelpunkt aller sinnlichen Wollust dachte.

Bei den ersten Eroberungen zeigte sich übrigens der Barbar noch in seiner ganzen Wildheit und Grausamkeit. Kirchen wurden geschändet, Tempel zerstört, Bibliotheken verbrannt, Bilder und Statuen zertrümmert, die Civilisation der unterjochten Völker erbarmungslos niedergetreten. Selbst in die Jahrtausende alten Grabkammern der Pyramiden drangen die beutegierigen Beduinen ein, nicht um zu forschen, sondern um zu rauben. Zahllose Trümmer in Syrien, Mesopotamien und Persien bezeugen noch heute, wie sie gehaust. Die christliche Kunst und Gesittung, die von Ostrom aus bis an den Euphrat fortgeschritten, wurde ohne viel Federlesens von ihnen zerstampft. Erst als sie nach mehr als dreißigjährigem Plünderungszuge die

[1] Hammer-Purgstalls Literaturgeschichte der Araber (5 Bde. 4°. Wien 1850—1854) ist seit 40 Jahren das einzige umfassende Werk über die Literatur der Araber geblieben. Viele haben seine „Unzuverlässigkeit" getadelt; niemand hat jedoch etwas Besseres an seine Stelle gesetzt. Ueber den Gesamtcharakter der arabischen Poesie gewährt es trotz seiner Unvollkommenheiten immerhin einige Orientirung. Die Gruppirung ist rein chronologisch: Bd. I. Von 500—660; II. 661—749; III. 749—846; IV. 846—1041; V. 1041—1258.

Digitized by Google

materiellen Annehmlichkeiten höherer Cultur etwas schätzen gelernt hatten und der Khalif Moâwija aus den Wüsten Arabiens in das dem Mittelmeer benachbarte Damaskus gezogen war, lebten sie sich allmählich in die äußere Civilisation der Syrer und Griechen hinein, wandelten die byzantinischen Kirchen in Moscheen um, bauten sich Paläste und statteten sie mit aller nur möglichen Pracht aus. Auch in ihrer naiven Prachtliebe zeigt sich wieder vielfach der Barbar. Ihre Kunst ist nicht auf den Ausdruck großer Ideen gerichtet, sondern auf Glanz, Schimmer und Augenkitzel.

Die erste Schriftart, welche sie sich mit Hilfe des syrischen Estranghelo zurecht richteten, die kufische, ist steif, hart, wie mit dem Degenknauf gemodelt. Doch bald bildete sich aus ihr das anmuthige Neschi und Ta'lik heraus, mit leicht geschwungenen Zügen, die es ermöglichten, das Schönschreiben selbst zu einem Zweig der Kleinkunst zu gestalten. Die zierlichen Buchstaben und die sie umrahmenden Schnörkel und Ranken vereinigten sich zu noch feinern Arabesken, in denen Sterne und Blumen mit den buntesten geometrischen Figuren und Pflanzenformen spielend und gaukelnd zum farbenharmonischen Ganzen zusammenwuchsen. Gold- und Silberschmuck, Kleider und Teppiche wurden in staunenswerther Mannigfaltigkeit mit dieser spielenden Ornamentik übersät. Sie wurde der Schmuck des Hauses nach innen und außen. Da Bilder und Statuen verboten waren, wurden die Arabesken auch die Hauptzier der Moscheen und Paläste. Von ihrer bunten Farbenpracht umspielt sprach der Korân in goldener Schrift von Thürmen und Domen herab, von den Teppichen der Harems, von dem Juwelenschmuck der Tänzerinnen und von den Waffen der schlachtgewohnten Reiter und Fürsten. Dumpf und eintönig wiederholte die Formenfülle des ausgesuchtesten Luxus immer und immer wieder dieselbe Idee, die der Muezzin fünfmal im Tage von dem Minaret herab verkündete: „Groß ist Alláh und Mohammed sein Prophet!"

Auch die Wissenschaft der Wissenschaften war für die Araber ursprünglich der Korân und die daran sich knüpfende Theologie. Ihre Hauptsitze waren erst die Prophetenstädte Medina und Mekka, später Kûfa, etwas südlich von dem alten Babylon, und Baçra oder Bassora, 636 als Festung gegründet, unfern dem Persischen Meerbusen, dann Damaskus als Sitz der Khalifen. Da der ganze Islâm auf der Autorität des Propheten ruhte, kam zunächst alles darauf an, den Text des Koráns und die sich daran lehnende Ueberlieferung festzustellen. Nachdem dieses durch die Korânausgaben Omars und Othmâns sowie durch die Sunna geleistet war, erhoben sich aber über Sinn, Bedeutung und praktische Tragweite des Koráns zahllose Fragen, und so entstand eine weitläufige exegetische Korânliteratur. Der Zwiespalt der Secten rief bald auch eine dogmatische Behandlung der im Korân enthaltenen Lehre hervor; aus den fortlaufenden Korâncommentaren

Digitized by Google

ſtellten die Juriſten die praktiſchen Vorſchriften in ſyſtematiſchen Rechtsbüchern und Rechtstractaten zuſammen, und aus dem Studium des Korântextes ſelbſt entwickelte ſich ein grammatiſches und philologiſches Studium der Sprache.

Da jedem einzelnen Zug im Leben des Propheten die größte Bedeutung beigemeſſen wurde, ſo wurde ſeine Biographie zuſammengeſtellt und ſpäter durch eine Menge Einzelzeugniſſe erweitert und ergänzt. Seine Genoſſen ſowie die erſten Khalifen wurden zum Theil ebenfalls als heilige Männer verehrt; die Schiiten ſchenkten Alî, dem Gemahl der Fatime, faſt ebenſo große Verehrung wie Mohammed ſelbſt. So wuchs, ebenfalls im Anſchluß an den Korân, eine hiſtoriſche Literatur heran, die zunächſt von mehr religionsgeſchichtlichem Charakter war, dann aber immer weitere Kreiſe zog und ſchließlich die verſchiedenſten geſchichtlichen Specialitäten wie die allgemeine Geſchichte ſelbſt umfaßte.

Bei dem engen Ideenkreis des Koráns hätten freilich alle dieſe Wiſſenszweige in nicht allzu langer Zeit erſtarren und verkümmern müſſen, andere Wiſſenszweige kaum zu einer gedeihlichen Entwicklung gelangen können. Allein ſo gut es auch den Arabern gelang, nach Mohammeds Syſtem die unterworfenen Völker zu rechtloſen oder höchſtens geduldeten Heloten zu erniedrigen, ſo wenig vermochten ſie ſich völlig gegen den geiſtigen Einfluß derſelben abzuſperren. Mit brutalem Siegesgefühl mochten ſie Perſer, Syrer, Griechen als Sklaven in ihre Dienſte ziehen, die geiſtige Ueberlegenheit einer tauſendjährigen Bildung mußte ſich auf die Dauer geltend machen. Schon die erſten Omajjaden traten in Syrien weniger gehäſſig gegen die Chriſten auf. Angeſehene Chriſten wurden an ihrem Hofe geduldet und erhielten bedeutende Verwaltungspoſten, ſo unter dem Khalifen Abd ul-Malik Sergius, der Vater des hl. Johannes von Damaskus, unter ſeinem Nachfolger dieſer ſelbſt, der in Form eines Geſpräches zwiſchen einem Chriſten und einem Saracenen eine Apologie des Chriſtenthums gegen den Islâm verfaßte[1]. Wahrſcheinlich auf chriſtlichen Einfluß ſind die Secten der Mordſchiten und Kadariten zurückzuführen, welche der mohammedaniſchen Prädeſtination gegenüber eine mildere Lehre über Gnade und Freiheit vertheidigten. In Baçra trat eine immer freiſinnigere Auffaſſung des Koráns auf, deren Anhänger Motaſiliten genannt wurden. Unter dem Druck, den die Altgläubigen ſeitens der Omajjaden zu leiden hatten, und andererſeits unter der Anregung des ſyriſchen Mönchthums entwickelten ſich die Brüderſchaften der Sûfis, perſiſch Derwiſche (Darwish) genannt, welche erſt der Altgläubigkeit eine myſtiſche Richtung gaben, bald aber ſich in völlig freigeiſtige und pantheiſtiſche

[1] *Διάλεξις Σαρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ. Migne*, Patr. gr. XCIV, 1586—1598. — Vgl. M. Schreiner, Zur Geſchichte der Polemik zwiſchen Juden und Muhammedanern (Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländ. Geſellſch. XLII, 591—675).

Digitized by Google

Schwärmereien verloren. Die Einheit des ursprünglichen Mohammedanismus erhielt einen Stoß um den andern.

Das bedeutungsvollste Ereigniß jedoch für das weitere Geistesleben der islamitischen Völker war die Uebersiedelung des Khalifats von Damaskus nach dem neugegründeten Bagdad, unter dem Geschlechte der Abbâsiden, welche 750 die Omajjaden verdrängten. Im Jahre 762 ließ der Khalife Abú Dschafar, genannt Al Mansúr, den Grund zu dieser Stadt legen und nannte sie „Stadt des Heiles". Sie lag am rechten Ufer des Tigris, gegenüber den Ruinen des persischen Ktesiphon und nicht sehr entfernt von den Trümmern des alten Babylon. Ein schiffbarer Kanal verband sie mit dem südlich gelegenen Baçra und mit dem Meere. Ward sie auch nicht zu einer solchen Riesenfestung, wie es das alte Babel gewesen, so gestaltete sie sich doch zu dem belebtesten Markte der damaligen Welt. Indien, China, Arabien, Afrika, Aegypten, Persien tauschten hier ihre Producte aus; alle Provinzen des Khalifenreiches trafen hier in öffentlichem und privatem Verkehr zusammen. Die Bevölkerung der Stadt wuchs bis auf zwei Millionen Seelen. Die jährlichen Einkünfte des Staatsschatzes wurden, nach Abzug aller Kosten der Provincialverwaltung, unter Al Mansúr auf 400 Millionen Dirhems geschätzt[1]. Alle Pracht und Herrlichkeit des Morgenlandes konnte sich deshalb an diesem Kaiserhofe entfalten, den die Sage später wie einen Märchentraum ausgemalt hat. Was aber dem schimmernden Bilde die Krone aufsetzt, ist, daß Al Mansúr (754—775) und seine nächsten Nachfolger, besonders Hârún Al Raschíd (786—809) und Al Ma'mún (813 bis 833), sich als freigebigste Gönner und Förderer der Kunst, der Wissenschaft und der Literatur erwiesen.

Dieses Patronat wurde indes mehr von materiell-praktischen als idealen Gesichtspunkten geleitet[2]. Schon Al Mansúr und Hârún verschafften sich christliche Leibärzte aus Persien, welche mit den Schriften des Galenus und Hippokrates vertraut waren, und ließen solche griechische Schriften über Arzneikunde aus syrischen Uebersetzungen ins Arabische übertragen. Ma'mún ging dann einen Schritt weiter, indem er auch das Studium der Mathe-

[1] A. v. Kremer, Culturgeschichte I, 265—270. Unter Hârún Al Raschíd betrugen die jährlichen Steuererträgnisse 530 312 000 Dirhem. — Vgl. von demſ., Ueber das Budget der Einnahmen unter der Regierung des Hârún Al Raschíd (Bericht des VII. Internat. Orient.-Congresses. Wien 1889. Semit. Section. S. 3—18).

[2] Auch den berühmtesten der Khalifen haftet der Vorwurf der Willkür, der Tyrannei und der Grausamkeit an. Von dem glänzendsten derselben, Hârún Al Raschíd, sagt Flügel (Geschichte der Araber [Leipzig 1864] S. 193): „Auf der andern Seite stand seiner Liebenswürdigkeit Grausamkeit und Härte, seiner Freigebigkeit Habgier, die sich am deutlichsten durch Vermögenseinziehungen bedeutender Männer und gewaltsame Erpressung kundgab, seiner Frömmigkeit Verletzung der religiösen Vorschriften, seiner gepriesenen Rechtlichkeit Wortbruch und Ungerechtigkeit gegenüber."

Digitized by Google

matik, der Aſtronomie, der Naturwiſſenſchaften überhaupt und der Philoſophie in Anregung brachte und großmüthig förderte. Er gründete zu dieſem Zweck „das Haus der Wiſſenſchaft“ in Bagdad, d. h. eine Akademie zur Pflege jener Wiſſenſchaften, mit Bibliothek und Sternwarte verbunden, ließ weitere griechiſche Schriftſteller, beſonders auch Ariſtoteles, aus dem Syriſchen ins Arabiſche überſetzen und ward ſo zum Mitbegründer jener reichen wiſſenſchaftlichen Literatur, welche die mathematiſchen, aſtronomiſchen, naturwiſſenſchaftlichen, mediciniſchen, zum Theil auch die philoſophiſchen Kenntniſſe der Griechen dem Abendland erhalten ſollte, nachdem der Zwieſpalt zwiſchen Oſtrom und Weſtrom und die Völkerwanderung für mehrere Jahrhunderte die abendländiſchen Völker von den Quellen griechiſcher Bildung theilweiſe abgeſchnitten. Denn auf dem weiten Umweg über Syrien, Perſien, Meſopotamien, Nordafrika und Spanien iſt ein guter Theil griechiſcher Philoſophie und Erudition, vermehrt mit den Forſchungsergebniſſen arabiſcher Gelehrten, zur Kenntniß der mittelalterlichen Scholaſtiker gelangt.

Eine ähnliche Rolle wie die großen Khaliſen von Bagdad haben auch viele Inhaber des ſpaniſchen Khalifats in Cordova für die Wiſſenſchaft geſpielt. Auch ſie förderten die Studien, beſonders jene der exacten Wiſſenſchaften, mit bewundernswerther Freigebigkeit und erhoben die hohe Schule zu Cordova zu weltgeſchichtlicher Bedeutung. Sie dachten entſchieden anders als die nächſten Nachfolger Mohammeds. Unter dem Khaliſen Al-Hakam II. (961—976) ſoll die Bibliothek von Cordova an 400 000 Bände aus all den verſchiedenen Ländern des Islâms beſeſſen haben.

2. Die wiſſenſchaftlichen Leiſtungen der Araber.

Die Zahl der theologiſchen Schriftſteller allein iſt ſchon Legion. Das weite Gebiet umfaßt den Korân ſelbſt und deſſen Erklärung (Teſſir), dann die Ausſprüche und Ueberlieferungen des Propheten (Hadith) und das Religionsgeſetz (Fikh), die daraus abgeleitete Dogmatik, vorab die orthodoxe auf Grundlage des ſogen. aſcharitiſchen Syſtems, endlich die Lehren der verſchiedenen Religionsparteien und Secten. Eine treffliche Ueberſicht über die „Religionsparteien und Philoſophenſchulen“ gibt das klaſſiſche Werk des Al Schahraſtâni (geſt. 1153)[1]; es zeichnet ein höchſt merkwürdiges Kapitel in der Odyſſee religiöſer Irrungen und Phantaſiegebilde, Irrungen, die

[1] *Al Schahrastâni*, Kitâb al milal wa el nihal. Geſchichte der religiöſen und philoſophiſchen Secten. 2 vols. Bulaq 1845 (H. 1263); herausgeg. von *Cureton*. 2 vols. London 1842—1846; deutſch von Th. Haarbrücker. 2 Bde. Halle 1850 bis 1851. Das Werk bezeichnet die geringe Kenntniß und das noch dürftigere Verſtändniß, das die gelehrteſten Mohammedaner vom Judenthum wie vom Chriſtenthum beſaßen.

leider heute noch einen beträchtlichen Theil der Menschheit umnachten und die, ohne die Fürsorge der Päpste, vielleicht die ganze Civilisation des christlichen Mittelalters vernichtet hätten.

Unter den arabischen Philosophen sind zwei Namen, Avicenna und Averrhoes, jedem Gebildeten bekannt. Sie liegen der Zeit nach weiter auseinander als Leibniz und Hegel. Der erstere (geb. 980) starb 1037, der andere (geb. 1126) starb 1198. Der erstere, mit seinem arabischen Namen Ibn Sina, war eigentlich ein Perser und ist nie über die Grenzen Persiens hinausgekommen, schöpfte seine Bildung vorzugsweise aus den Schriften des Aristoteles und anderer Griechen, wie sie längst durch syrische Gelehrte und Uebersetzer den Persern zugänglich gemacht worden, und erfüllte bei all seinem Forscherfleiß die äußern Pflichten eines gläubigen Moslim[1]. Der zweite dagegen, mit seinem vollen Namen Abul Walid Mohammed Ibn Achmed Ibn Mohammed Ibn Roschd, war als richtiger Araber in Cordova geboren, hatte schon mehr als zwei Jahrhunderte arabischer Speculation vor sich, waltete als Oberrichter nicht bloß in Cordova, sondern auch in Marokko und ward um seiner aufgeklärten Ansichten willen zeitweilig aller seiner Aemter entsetzt und seines Vermögens beraubt[2]. In ihren philosophischen Anschauungen haben die zwei vieles Gemeinsame, aber Averrhoes geht durch seine deistisch-naturalistische und deshalb auch irreligiöse und rationalistische Weltauffassung weit über die theils aus Mißverständniß des Aristoteles, theils aus neoplatonischen Einflüssen herstammenden Irrthümer des Avicenna hinaus. Hochangesehen waren neben diesen zwei Philosophen Al Kindi, der schon zu Ma'mûns Zeit Philosophie und Naturwissenschaften in zahlreichen

[1] Sein medicinisches Hauptwerk ist der Kânûn fi'l Tibb, der noch heute in manchen Gegenden des Orients als unübertroffene Quelle der medicinischen Wissenschaft gilt (gedr. in Rom 1593 und in neuerer Zeit in Bulaq 1294 H.; wiederholt ins Lateinische übersetzt, am besten von *Plempius*. Lovanii 1658). Sein philosophisches Hauptwerk ist das Schifâ, das von den rechtgläubigen Moslim viel bekämpft wurde. — Aufsätze über seine religiösen und philosophischen Lehren von F. Mehren im Muséon 1882 s. Eine vollständige Darstellung seines wissenschaftlichen Wirkens nebst Biographie ist noch nicht vorhanden.

[2] Sein medicinisches Hauptwerk Kullijât (Universalia) wurde unter dem verstümmelten Titel Colliget öfter ins Lateinische übersetzt (Venetiis 1482. 1514). Seine Antwortschrift gegen Al Ghazzâlis Destructio philosophorum mit dem Titel Destructiones Destructionum wurde ebenfalls früh übersetzt und gedruckt (Venetiis 1497. 1529). Seine „Philosophie und Theologie" ist herausgeg. von M. J. Müller (München 1858, in deutscher Uebersetzung von demselben ebd. 1875). — Seine Commentare zur Poetik des Aristoteles publicirte Fausto Lasinio (Pisa 1872), diejenigen zur Rhetorik derselbe (Florenz 1878). Vgl. *Renan*, Averroës et l'Averroïsme. Paris 1852. 1860. — *Fausto Lasinio*, Studii sopra A. Firenze 1875. — Werner, Der Averroismus in der christlich-peripatetischen Psychologie des spätern Mittelalters. Wien 1881.

Digitized by Google

Schriften encyklopädiſch bearbeitete, Al Fârâbî (geſt. 966), Ibn Bâdſcha und Ibn Tufeil (geſt. 1190), der Lehrer des Averrhoes.

Der Name Algebra erinnert daran, daß uns dieſer Zweig der Mathematik durch die Araber vermittelt worden iſt, als deſſen Hauptvertreter Mohammed ibn Mûſâ, genannt Chowârizmî (um 820), und Omar Al Khajjâmî (um 1079) hervorragen. Auch unſer heutiges Zahlenſyſtem und der Ausdruck Ziffer ſelbſt iſt zunächſt den Arabern entlehnt. Sie haben nicht bloß viele mathematiſche Werke der Griechen überſetzt, ſondern auch ſelbſt manche Operationen in die Algebra und Geometrie eingeführt, die ſphäriſche Trigonometrie erweitert und überhaupt die Leiſtungen der Griechen und Inder weiter entwickelt. Darauf gründete ſich dann auch eine eifrige Pflege der Aſtronomie, beſonders an den Sternwarten von Bagdad, Damaskus und Kairo, die ſchon ſeit dem 9. Jahrhundert errichtet wurden. Alfergani (Alfraganus) bearbeitete den Ptolemäus, Albatanî beobachtete das Fortrücken der Apſidenlinie der Erdbahn, Abulwafâ verfaßte einen neuen Almageſt, Al Bêrûnî und Ibn Al Haitham endlich bereicherten die Aſtronomie mit vielen wichtigen Unterſuchungen.

Wie der Philoſoph Al Kindi (um 800), ſo bezeichnet auch der große Aſtronom Al Bêrûnî (Abû Raihûn)[1] die ſtaunenswerthe Vielſeitigkeit, zu welcher zwar nicht die arabiſche Geſamtbildung, wohl aber einzelne hervorragende Männer gelangt ſind. Als hoher Beamter des Fürſten von Khiwa fiel er 1017 in die Gewalt des Sultans Mahmûd von Ghazna und wurde als Gefangener nach Afghaniſtan gebracht, wo er die übrige Zeit ſeines Lebens wiſſenſchaftlichen Studien widmete. Neben ſeinem aſtronomiſchen Werk, dem „Alkânûn Al Maſûdi“ und einer „Chronologie orientaliſcher Völker“, verfaßte er ein Werk über das damalige Indien, das die ausgebreitetſten Kenntniſſe in den verſchiedenſten Wiſſenſchaften vorausſetzt. Mittelſt arabiſcher Ueberſetzungen kannte er Plato, Ariſtoteles, Proclus, Joh. Grammaticus, Porphyrius, Ammonius, Aratus, Galenus, Ptolemäus, Pſeudo-Kalliſthenes und Stücke der Kirchengeſchichte des Euſebius; aus perſiſchen Quellen wußte er auch einiges über das Judenthum, Chriſtenthum und den Manichäismus; unmittelbar aus dem Sanskrit kannte er die philoſophiſchen Werke des Kapila und Patañjali, die Bhagavadgîtâ, die wichtigſten Purânas, eine Menge indiſcher Werke über Aſtronomie und Aſtrologie, Chronologie, Geographie, Medicin, Grammatik, auch zahlreiche buddhiſtiſche Schriften. Er war mit dem Mahâbhârata und Râmâyana bekannt und charakteriſirt die indiſche Cultur jener Zeit nach den mannigfaltigſten Seiten. Doch zeichnet ſich in

[1] *Edw. C. Sachau*, Alberuni's India. London 1888. Vol. I. Preface. p. VIII to XLVII. — Derſ., Alberuni's Chronologie orientaliſcher Völker. Leipzig 1878, engliſch London 1879.

Digitized by Google

dieſer ungeheuern Wiſſensfülle nicht der Weitblick eines idealiſtiſchen Syſtematikers, ſondern nur der encyklopädiſche Forſcherfleiß eines realiſtiſchen Beobachters und Sammlers.

Die Wallfahrt zur Ka'ba, deren Pflicht die entfernteſten Bewohner des ungeheuern Khalifenreiches zur Reiſe nach Arabien zwang; die ganz Aſien, Nordafrika und Südeuropa umſpannenden Handelsverbindungen; amtliche Erhebungen über die verſchiedenen Provinzen; Geſandtſchaften, Forſchungs- und Studienreiſen begünſtigten das Zuſtandekommen einer ſehr ausgedehnten geographiſchen Literatur, wie ſie kaum ein anderes gleichzeitiges Volk beſaß. Zu den ältern Geographen gehören der Oberpoſtmeiſter Ibn Chordâdbeh (in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts), dann Hamadâni, Al Istachri, Ibn Haukal, Al Mukaddaſi, Ibn Fadhlân, Al Jakûbi und der bereits genannte Al Bêrûni. Die berühmteſten der ſpätern Zeit ſind Idriſi (um 1154), Al-Dimaſchki (geſt. 1326) und Omar Ibn Al-Wardi (geſt. 1446). Das umfaſſendſte geographiſche Werk ſchrieb Abulfedâ (geb. 1273 zu Damaskus), ein Fürſt vom Stamm der Ejubiden, der an mehreren Kriegen wider die Kreuzfahrer und Mongolen theilnahm. Es führt den Titel „Takwim al boldan". Geographiſche Wörterbücher verfaßten Abû Obeid Al-Bekri und Jâkût aus Hâma. Die werthvollſten Reiſebeſchreibungen lieferten Ibn Dſchubair (um 1290) und Ibn Batuta (geſt. 1377).

Die Medicin der Araber ſchließt ſich an diejenige der Griechen, beſonders des Galenus, an, deren erſte Vermittler chriſtliche Aerzte waren. Honein ibn Is'châk (geſt. 873) bezeichnet den Abſchluß der erſten, grundlegenden Periode. In der Folgezeit wurde das Studium der Arzneikunde meiſt mit jenem der übrigen Naturwiſſenſchaften und der Philoſophie verbunden. Ihre Hauptvertreter waren Avicenna, Abûl-Kâſim, Abû Bekr Al Râzi (Rhazes, d. h. aus Râi bei Teheran, geſt. 932), Alî Ibn Iſâ, Ibn Mâſaweihi, Ibn Botlân und Ibn Al Neſis. Die Biographien der berühmteſten Aerzte ſammelte Ibn Abî Uſeibi'a.

Die Botanik fand ihren Hauptvertreter an Ibn Al-Baithâr (1248), die Mineralogie an Al-Teifâſchi, die Zoologie an Al-Kazwînî; doch zeichnet ſich das „Thierleben" des letztern mehr durch Schönheit der Darſtellung als durch eigentliche wiſſenſchaftliche Beobachtung aus. Die Beziehungen der Thiere zu Sage und Volksaberglauben behandelt das „Leben der Thiere" von Damîrî.

Einen großen Reichthum entfalteten die Araber auf dem Felde der Geſchichte. Zu den bedeutendſten Geſchichtſchreibern zählen Al-Tabarî (geſt. 921), Hamſa Al-Iſfahâni (gegen Ende des 10. Jahrhunderts), Ibn Miskaweihi (geſt. 1030), der ſchon als Geograph genannte Abulfedâ, Ibn Al-Athîr (geſt. 1230), Abu'l Mahâſin (geſt. 1469) und vorab Ibn Khaldûn (1332—1406), an pragmatiſcher Auffaſſung der Geſchichte alle übrigen

Digitized by Google

überragend. Doch nicht nur der Islâm im ganzen und großen, auch die einzelnen Dynaſtien ſeiner Herrſcher, die Omajjaden, die Abbâſiden, die Khalifen Nordafrikas, die Almohaden, Haffiden, Abbâdiden in Spanien; dann einzelne Länder wie Marokko, Spanien, Sicilien, Aegypten; dann einzelne Städte wie Mekka, Bagdad und Damaskus; einzelne Perioden wie die Kreuzzüge und die Feldzüge der Seldſchuken fanden ihre eigenen Hiſtoriker. Leiden auch viele derſelben an Leichtgläubigkeit, Wunderſucht und Vorliebe zum Anekdotenhaften und ſind ſie auch im allgemeinen ſtark von den Ideen des Islâm beherrſcht oder von ſpeciellen Landes- und Zeitintereſſen beeinflußt, ſo bieten ſie doch immerhin für die eigentliche Geſchichte, Culturgeſchichte und Literaturgeſchichte eine anſehnliche Fülle verbürgter und bedeutender Nachrichten. Von höchſtem Werth für die Culturgeſchichte Aegyptens iſt z. B. das „Chitat" des Al-Makrîzî (1441) und Al Sujutis (geſt. 1505) „Husn Al-Muhâdhara", eine ausgiebige Quelle der Literaturgeſchichte das bibliographiſche Werk „Kitâb al-Fihriſt", dann die Geſchichte des Al-Makkarî (1631), die biographiſchen Werke des Ibn Hadſchar, des Al-Nawawis (geſt. 1277), des Ibn Khallikân (geſt. 1282) und ſeines Fortſetzers Kutubî (1362); endlich das bibliographiſche Lexikon des Hâdſchi Khalfa (geb. 1606, geſt. 1658), das die Titel von mehr als 15 000 arabiſchen, perſiſchen und türkiſchen Schriften nebſt biographiſchen Angaben über deren Verfaſſer enthält.

Kaum weniger reich als die geſchichtliche iſt die philologiſche Literatur, welche ſowohl Grammatiken und Lexika als ſyſtematiſche Arbeiten von engerem Umfang in ſich begreift. Auch hier bekundet ſich neben immenſem Fleiß ein ſcharfer, ſecirender Geiſt, neben einer faſt alexandriniſchen Arbeitstheilung ins Einzelne ein Verſtändniß für höhere und allgemeine Geſichtspunkte, neben mechaniſcher Zuſammenhäufung von Detail eine praktiſche Verarbeitung zum Ganzen.

Ein oberflächlicher Blick auf dieſe umfangreiche wiſſenſchaftliche Literatur hat etwas Berückendes. Wer das Ziel aller Wiſſenſchaft in eine möglichſt große Anhäufung von Realwiſſen und in eine freigeiſtige, naturaliſtiſche Philoſophie ſetzt, der mag ſich zwiſchen der mohammedaniſchen und der chriſtlichen Bildung des Mittelalters eine für letztere ziemlich ungünſtige Parallele geſtalten[1]. Bei ernſterer geſchichtlicher Betrachtung verſchwindet

[1] Die entſchiedene Bevorzugung des Islâm gegenüber dem Katholicismus des Mittelalters findet ſich ſchon ſehr draſtiſch bei Gottfried von Herder ausgedrückt: „Die Kenntniſſe, die das abendländiſche Chriſtenthum hatte, waren ausgeſpendet und in Nutz verwandelt. Seine Popularität war eine elende Wortliturgie; die böſe patriſtiſche Rhetorik war in Klöſtern, Kirchen und Gemeinen ein zauberiſcher Seelendespotismus geworden, den der gemeine Haufe mit Geißel und Strick, ja büßend mit dem Heu im Munde auf Knieen verehrte. Wiſſenſchaften und Künſte waren dahin; denn unter den Gebeinen der Martyrer, dem Geläut der Glocken und Orgeln, dem Dampf des Weihrauchs und der Fegfeuergebete wohnen keine Muſen. Die

indes dieſer verführeriſche Schein. Weitaus die meiſten Schriften beziehen ſich lediglich auf den Korân, deſſen Erklärung, Vertheidigung und Anwendung auf die verſchiedenſten Kreiſe des Lebens, auf die verſchiedenen aus dem Islâm hervorgegangenen Ketzereien, auf das Leben und das Lob der ſunnitiſchen und ſchiitiſchen „Heiligen", auf den Kampf der Secten unter ſich und gegen Chriſtenthum und Heidenthum: für den eigentlichen Fortſchritt menſchlichen Wiſſens und höherer Geſittung ſind das alles mehr oder weniger taube Nüſſe. Was die Araber an wirklich bedeutenden Errungenſchaften der Philoſophie, der Naturwiſſenſchaften, der Aſtronomie und Mathematik beſitzen, ruht auf der alten Grundlage der griechiſchen Bildung, welche ihnen durch Griechen, Syrer und Perſer und zwar hauptſächlich durch Chriſten vermittelt worden iſt[1]. Obwohl ſich ihre Aſtronomie nicht von der Aſtrologie, die Zoologie nicht von der Thierfabel und die Medicin nicht von abergläubiſcher Quackſalberei freizuhalten wußten, ſo haben ſie doch all jene Wiſſenszweige, theilweiſe durch bedeutende Leiſtungen, vorangebracht. Ihre geographiſchen Werke und zum Theil auch ihre ausgedehnte Geſchichtsliteratur ſind heute noch von Werth; doch leidet ein großer Theil der letztern an allen Fehlern einer tendenziös gefärbten Hofhiſtoriographie[2]. Die bahnbrechende Anregung zur Pflege dieſer Wiſſenszweige haben die Araber ebenfalls nicht ſich ſelbſt gegeben, ſondern von den Perſern erhalten[3].

Hierarchie hatte mit ihren Blitzen das freie Denken erſtickt, mit ihrem Joch jede edlere Betriebſamkeit gelähmt. . . Alſo blieb dem weſtlichen Theil (Europas) nichts übrig als er ſelbſt oder die einzige ſüdliche Nation, bei welcher eine neue Sproſſe der Aufklärung blühte, die Mohammedaner." Ideen zur Philoſophie der Geſchichte. Herders Werke (Hempel) XII, 151. — Aehnlich H. Wuttke: „Wie armſelig muß uns dagegen das gleichzeitige Schriftthum des chriſtlichen Abendlandes erſcheinen! Wie groß iſt doch die Thorheit der Weiſen, die fort und fort verſichern, daß der Islâm der höhern Ausbildung der Völker im Wege ſtehe! So manche Einbildung zerrinnt. Der Koran und die Sunna enthalten, was den Evangelien und den apoſtoliſchen Briefen mangelt, das Lob der Wiſſenſchaft und die Empfehlung des Landbaues" (Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländ. Geſellſch. IX, 137). — „Das damalige Chriſtenthum", erklärt M. Carriere (Die Kunſt im Zuſammenhang der Culturentwicklung III [Leipzig 1880], 1. Abthlg., 209), „war in theologiſche Spitzfindigkeiten, in Sectenhaß, Menſchenanbetung, Bilderdienſt und Reliquienverehrung entartet"; der Islâm hatte deshalb nach ihm „ein gutes Recht und wird es behaupten, bis das Chriſtenthum der Vernunft durchgebildet und durchgedrungen iſt". Der Islâm wäre alſo nach der Anſchauung dieſer deutſchen Proteſtanten auch heute noch unbedingt dem Katholicismus vorzuziehen. Etwas vernünftigern, doch noch keineswegs völlig richtigen Anſchauungen begegnen wir bei L. v. Ranke, Weltgeſchichte VIII (Leipzig 1887), 7 ff. 17 ff.

[1] L. v. Ranke, Weltgeſchichte VIII (Leipzig 1887), 20.

[2] A. Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland II (Berlin 1887), 533.

[3] In einer am 4. November 1895 vor der Ungariſchen Akademie zu Budapeſt gehaltenen Rede wies der bekannte Orientaliſt J. Goldziher nach, „daß

Die eigene complicirte, formenreiche Sprache und deren raffinirte Ausbildung durch die Schriftſteller wie durch die Grammatik machte den Arabern ſo viel zu ſchaffen, daß nur verhältnißmäßig wenige aus ihnen ſich in die Sprache und Bildung anderer Völker hineinlebten. Vom 4. Jahrhundert der Hidſchra an beſchränkte ſich die traditionelle Schulgelehrſamkeit auf Grammatik, Rhetorik, etwas Logik und Metaphyſik, abſtruſe Theologie und caſuiſtiſche Rechtswiſſenſchaft[1]. In die klaſſiſche Literatur und in die harmoniſche Geiſtesbildung der Griechen iſt keiner der Araber eigentlich eingedrungen. Ibn Khaldûn, der gelehrteſte Hiſtoriker der Araber, wußte von Homer nichts, als daß Ariſtoteles ihn erwähne, und Averrhoes, wohl der größte der arabiſchen Philoſophen, führte in ſeiner freien Bearbeitung der Ariſtoteliſchen Poetik ſtatt der dort genannten griechiſchen Dichter die Dichter der Moallakât an, definirte die Tragödie als die „Kunſt zu loben", die Komödie als die „Kunſt zu tadeln" und erklärte daraufhin die ſchmeichleriſchen Lobgedichte ſeiner Landsleute als Tragödien, ihre Spottgedichte als Komödien[2]. Ebenſo unwiſſend blieben die Araber zur Zeit ihrer glänzendſten Entfaltung in Bezug auf die Sprache, Literatur und Geſchichte der Römer; Al Bekri z. B., einer ihrer tüchtigſten Geographen, hielt eine zu Karthago gefundene römiſche oder puniſche Inſchrift für eine himjaritiſche und den Hannibal für einen König von Afrika[3]. Noch ſchroffer ſchloſſen ſich die Araber gegen die

---

das abbaſidiſche Khalifat nichts anderes war als eine Uebertragung des theokratiſchen Königthums der unterworfenen Perſer auf das Staatsleben der Eroberer, in geradem Gegenſatz zu den originellen Inſtitutionen des erſten Jahrhunderts des Islâm. An der Wiege dieſes neuen Khalifats erblühten auch die Anfänge der arabiſchen Bildung. Die erſten, durch bekehrte Perſer angepflanzten Keime der arabiſchen Geſchichtſchreibung ſind eine Uebertragung der im ſaſſanidiſchen Reiche eifrig gepflegten Königsgeſchichten. So ſind die Anfänge der geſchichtlichen Literatur der Araber nur der Sprache nach arabiſch" (Beilage zur Allgemeinen Zeitung Nr. 259, 9. November 1895).

[1] „Hâdſchi Khalfa gibt Notizen von 15 000 muslimiſchen Werken. Sammelte man die Berichte, die man hie und da zerſtreut findet oder die Unterſuchung orientaliſcher Handſchriftenſammlungen bietet, ſo ließe ſich dieſe Zahl auf das Doppelte bringen. Zieht man aber die perſiſchen und türkiſchen, wie auch die arabiſchen, welche in der vorſcholaſtiſchen Periode — d. h. in den erſten drei Jahrhunderten der Flucht — verfaßt worden ſind, ab, ſo ſchmilzt die Zahl arabiſcher Bücher auf wenige Tauſende zuſammen. Unter dieſen, wird man finden, ſind viel mehr als drei Viertel ſcholaſtiſchen Inhaltes, und man darf behaupten, daß das geſamte arabiſche Schriftthum der Hauptſache nach ſcholaſtiſch iſt." Sprenger, Die Schulfächer und die Scholaſtik der Muslime (Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländ. Geſellſch. XXXII, 2 ff.). Als die Blüthe dieſer Scholaſtik aber bezeichnet Lumsden: the most abstruse questions of Grammar, Logic, Rhetoric, Law, Metaphysics and abstract Theology. Daſ. S. 16.

[2] *Renan*, Averroës et l'Averroïsme (Paris 1852) p. 36.

[3] Schack, Poeſie und Kunſt der Araber in Spanien und Sicilien I (2. Aufl., Stuttgart 1877), 100.

Digitized by Google

chriſtliche Bildung der patriſtiſchen Zeit wie des Mittelalters ab. Nur ganz vereinzelte Gelehrte, wie der Aſtronom Al Bêrûnî, der umfaſſende Kenner der indiſchen Philoſophie, Religion und Bildung, legen auch einige dürftige Bekanntſchaft mit den Grundlehren des Chriſtenthums an den Tag. Auch Al Bêrûnî war übrigens zu ſehr Mohammedaner, um ſich mit den ſittlichen Forderungen der Kreuzeslehre zu befreunden, und zu oberflächlich, um ſie richtig von der Moral der indiſchen Brahmanen zu unterſcheiden.

„In dieſer Beziehung", ſagt er[1], „gleichen die Sitten und Gebräuche der Hindu jenen der Chriſten; denn ſie ſind wie jene der letztern auf Grundſätze der Tugend und der Enthaltung von allem Böſen gegründet, wie z. B. unter keinen Umſtänden irgend jemand zu tödten, dem, der dir den Rock ausgezogen, auch das Hemd zu geben, ihm, der dich auf die Wange geſchlagen, die andere Wange ebenfalls darzubieten, deinen Feind zu ſegnen und für ihn zu beten. Bei meinem Leben, das iſt eine edle Philoſophie; aber die Menſchen auf dieſer Welt ſind nicht alle Philoſophen! Viele von ihnen ſind unwiſſend und irrend, die man nur mit Schwert und Geißel auf dem rechten Weg halten kann. Und fürwahr, ſeit Konſtantin der Siegreiche Chriſt wurde, hat man immer Schwert und Geißel angewandt; denn ohne ſie wäre es unmöglich zu regieren."

Schwert und Geißel, im chriſtlichen Staat nur Attribute der ſtrafenden Gerechtigkeit, waren bei den mohammedaniſchen Arabern zugleich auch die Signatur der Politik und der Religion[2]. Sie ſind deshalb, trotz des zeitweiligen ſchimmernden Realwiſſens, zu gutem Theil Barbaren geblieben und haben in ihren Nachfolgern, den Türken und andern aſiatiſchen Völkern, nur Barbaren oder Halbbarbaren herangezogen, ebenſo losgetrennt von den werthvollſten Errungenſchaften altklaſſiſcher Bildung wie von den Lebensquellen der chriſtlichen Civiliſation.

3. Uebergang der Beduinenpoeſie zur Hofpoeſie.

Für die Literatur im engern Sinn, d. h. die eigentliche poetiſche Literatur, war dieſe Trennung von den ſchwerwiegendſten Folgen. Die arabiſche Literatur geſtaltete ſich zu einem Garten voll ſeltſamer Blumen und Ziergewächſe, zwiſchen denen da und dort auch ein künſtlich zugeſtutztes Gebüſch ſeine Zweige herausſtrecken mag; doch keine reichblühende Baumgruppe entfaltet den vollen Zauber der Vegetation, kein gewaltiger Rieſenbaum hat mit altersgrauem Stamme und jugendfriſcher Krone den Wechſel

[1] *Alberuni's* India. Ed. *Edw. C. Sachau* II (London 1888), 161; vgl. II, 151; I, 94.

[2] L. v. Ranke, Weltgeſchichte V (1884), 101—103.

der Jahrhunderte überdauert. Die Araber haben weder ein Drama noch ein Epos. Zum erſten fehlte ihnen der tiefere künſtleriſche Sinn, zum zweiten die mythologiſche und heroiſche Sage; der unbeſchreiblich langweilige Korân unterdrückte vollends jede Regung, die ſich nach der einen wie der andern Richtung hätte entwickeln können. Nur die ruhmredige Bänkelſängerei, welche einſt am Markte von Okâz getrieben worden, rettete ſich hinüber in das Zeitalter der Khalifen und geſtaltete ſich hier allmählich zur obligaten und immer künſtlichern Hofpoeſie.

Von den 5218 Dichtern und Schriftſtellern, die Hammer-Purgſtall bis ungefähr in die Mitte des 11. Jahrhunderts verzeichnet hat, fallen etwa 4000 in die Zeit der Khalifen, und die Zahl iſt unzweifelhaft noch zu niedrig angeſetzt, da die zahlreichen Ueberſetzer und manche nur nebenher erwähnten Schriftſteller nicht einmal mitgezählt ſind. Wenn je, ſo gilt aber hier der Spruch: Non numerantur, sed ponderantur. Es iſt ſchwer, unter dieſer Maſſe von Verſemachern auch nur ein paar Dichter herauszufiſchen, welche einigermaßen das dichteriſche Mittelmaß überragen.

In der erſten Zeit nach des Propheten Tod begnügten ſich viele, wie ehedem die Händel und Eiferſüchteleien ihrer Stämme in Verſe zu bringen. Andere ſtellten ihre Wort- und Reimkunſt in den Dienſt der religiöſen Secten und Parteien und überſchütteten ſich mit Satiren, Schmähgedichten und Spottliedern aller Art, urwüchſig und derb genug, aber natürlich nur von vorübergehendem Intereſſe. Wieder andere betrieben das Dichten als einträgliches Handwerk im Dienſte der Vornehmen und Mächtigen, welche theils aus Eitelkeit theils aus Haſchen nach Volksgunſt viel auf Lobgedichte gaben und ſie deshalb reichlich bezahlten.

Für ein prächtiges Lobgedicht auf die Omajjaden fand ſogar der ſyriſche Chriſt El Achtal hohe Gunſt am Hofe von Damaskus[1]. Zahlreich waren an den Höfen zu Damaskus und ſpäter Bagdad neben den Dichtern auch die Recitatoren (Râwia), Sänger, Sängerinnen und Tänzerinnen vertreten und wurden nicht minder reichlich bezahlt. Von dem Gedächtniß der Recitatoren wird geradezu Wunderbares berichtet. So ſoll Hammad vor dem Khalifen Al Walîd auf einen Sitz 2900 Kaſſiden aus der Heldenzeit hergeſagt und dafür eine Gabe von 100 000 Dirhems erhalten haben. Daß ſich trotz dieſer fabrikmäßigen Maſſenproduction und ihrer klingenden Anregung doch auch da und dort wirkliches poetiſches Talent zeigte, iſt nicht zu läugnen. So ſind z. B. die Dichter Aſchâ Hamdân und Waddâh wirklich poetiſche Naturen. Ganz ergreifend iſt das kleine Lied der Meiſuna, der Gemahlin

[1] Encomium Omayadarum. Arab. et lat. ed. *M. Th. Houtsma*. Lugd. Batav. 1878. — Le Dîwân d'al-Aḫṭal. Texte arabe publié pour la première fois par le père *A. Salhani* S. J. Beyrouth 1891—1892.

Digitized by Google

des Khalifen Moáwija, die ſich aus dem Palaſte von Damaskus zurück in die Wüſte ſehnte:

Das härne Kleid, in dem ich glücklich war,
Iſt lieber mir als hier ein Prachttalar.
Im Wüſtenzelt, durch das die Winde ſauſen,
Möcht' ich, ſtatt hier im hohen Schloſſe, hauſen.
Ein wild Kamel von ungeſtümem Schritt
Iſt lieber mir als ſanften Maulthiers Tritt;
Der Hund, der dort dem Gaſt entgegenbellt,
Mir lieber als die Pauke, die hier gellt.
Ein Hirt von meinem Stamme gilt mir mehr
Als all die üpp'gen Freunde um mich her [1].

Solche Nachklänge der alten Poeſie, die gar keinen weſentlich neuen Zug bieten, ſind nicht ſelten [2]. Der bedeutendſte Repräſentant derſelben iſt Farazdak. Seine Liebesgedichte, Jagd- und Reiſeabenteuer, Trauerlieder, Lob-, Spott- und Trutzgedichte ſind ganz im Stile der Moallakât, voll ſtolzem Selbſtlob und Stammesbewußtſein, voll biederer Treue gegen den Gaſtfreund und trotzigem Haſſe gegen den Feind. Er ſtarb 110 H. (728) [3].

4. Ibn Ajâs. — Abú Nowâs. — Abul 'Atâhija. — Ibn Mu'tazz.

Nur die Verbindung mit den Stämmen der Wüſte hielt indes dieſen alten trutzigen Rittergeiſt noch aufrecht. An dem üppigen Hofe der Khalifen verweichlichte Geiſt und Geſinnung immer mehr, und auch die Poeſie wurde von der wollüſtigen, irreligiöſen Stickluft angeſteckt, die das höfiſche Genußleben beherrſchte. Der Reigenführer dieſer neuen Poeſie iſt Motî Ibn Ajâs, der ſchon in der letzten Zeit der Omajjaden dichtete, bei den erſten Abbâſiden aber gute Aufnahme fand. Man trifft bei ihm noch dann und wann einen Zug wahren, innigen Gefühls, aber dieſes bißchen Poeſie ertrinkt in einem Pfuhl ausgelaſſener Scherze, unkeuſcher Poſſen, Zoten und Gemeinheiten. In religiöſer Hinſicht völlig gleichgiltig, ſuchte und fand er ſeine Berühmtheit im Schmutz jener furchtbaren Sittenloſigkeit, die ſich folgerichtig aus Mohammeds Lehre und Beiſpiel entwickeln mußte.

Ihm an Talent weit überlegen, aber noch ſchamloſer war ſein Nachfolger Abú Nowâs [4], der gefeiertſte Dichter am Hofe der Khalifen Hârûn

[1] Schack a. a. O. I, 37 nach *Abulfeda* I, 398. [2] Ebd. I, 38—43.

[3] Sprüche von ihm bei *Freytag*, Proverbia Arabum. — Ein Lobgedicht im Nouveau Journ. Asiat. XIII, 545 (herausgeg. von Caussin de Perceval). Vgl. Hammer a. a. O. II, 260. — Kremer, Culturgeſchichte II, 367. — Le Divan de Férezdac publié par *Boucher*. Paris 1870—1875.

[4] Hammer a. a. O. III, 579—621.

Digitized by Google

Al Raſchid, Amîn und Ma'mûn, ſo angeſehen, daß er es wagen durfte, öffentlich über den Islâm zu ſpotten, ſo ſchamlos, daß er die ſchändlichſten Laſter mit allem Aufgebote ſeiner Kunſt verherrlichte. „Abû Nowâs übertrifft Heine weit an Cynismus, er kommt ihm aber faſt gleich in dem Zauber der Sprache, dem Reichthum echt poetiſcher Gefühlsanklänge, geiſtvoller Wendungen, im überſtrömenden Witze und übertrifft ihn in poetiſch-genialer Verlumptheit.“ [1] Am gemeinſten ſind natürlich ſeine Liebes- und Spottgedichte ſowie ſeine Scherze und Schwänke (mudschûn). Eigenartig ſind ſeine Jagdgedichte, in denen er es auf Thierbeſchreibung ablegt. Seine Weinlieder halten ſich in engem Kreis, trugen aber doch dazu bei, dieſe im ſchroffen Widerſpruch zum Korân ſtehende Dichtungsart, die bereits vor ihm beſtand, noch volksthümlicher zu machen. Lobgedichte hat er natürlich auch verfaßt. Nachdem er in wüſter Ausſchweifung geiſtig und leiblich abgehauſt, wandte er ſich zum Schluß noch der Bigotterie zu, verfaßte ſogen. Zuhdijjât oder „Weltentſagungsgedichte“, verherrlichte ſogar den orthodoxen Fatalismus in ſeiner ſtrengſten und verzweifeltſten Form:

Nichts kann der Menſch,
Außer was Allâh befahl:
Der Menſch kann nichts wählen;
Allâh allein hat die Wahl.

Während Abû Nowâs in ſeiner cyniſchen Modepoeſie die gründlich verlotterte Hofgeſellſchaft von Bagdad widerſpiegelt, dichtete ſein wackerer Zeitgenoſſe Abul 'Atâhija mehr für den gemeinen Mann. Er war in Kûfa geboren und lebte von einem kleinen Handel mit Töpferwaren ernſt und beſchaulich. Von ſeinen Verſen ſagte er ſelbſt: „Die fromme Art gefällt nicht den hohen Herren, den Declamatoren ſowie den nach ſeltenen Worten lüſternen Sprachgelehrten; es findet dieſe Art Gedichte nur Anklang bei den Freunden des beſchaulichen Lebens, den Traditionsgelehrten, den Juriſten und den Frommen ſowie bei dem gemeinen Volk; denn dieſen gefällt am beſten, was ſie verſtehen.“ [2] Nach dem Tode des Khaliſen Hâdî wollte er kein leichteres Gedicht mehr machen. Umſonſt verſuchte ihn Hârûn Al Raſchîd durch Mißhandlung und Kerker dazu zu zwingen. Er gelobte darauf, ein Jahr in Gebet und Buße zuzubringen, und machte in dieſer ganzen Zeit kein Minnelied außer einem auf ſeine Frau. „Er vertritt, um ſo zu ſagen, die Gewiſſensſtimme des Volksgeiſtes, der moraliſchen Entrüſtung der untern Klaſſen gegen die maßloſe Unſittlichkeit der höhern Stände. Aber auch ſeine Weltanſchauung iſt weit entfernt von der altarabiſchen; denn der Islâm mit ſeiner peſſimiſtiſchen Weltauffaſſung hat ſich ſchon wie ein giftiger Meltau

[1] Kremer, Culturgeſchichte II, 369—372.
[2] *Kitâb al Aghâni* III, 161.

Digitized by

auf seinen Geist gelagert. Er blickt hoffnungslos ins Leben und vielleicht noch hoffnungsloser in die Zukunft, obgleich er es zu sagen nicht wagt."[1] Die Zeit seines Todes ist unsicher: 211 H. (826) oder ein paar Jahre später.

Sein Streben drang nicht durch. Die meisten Dichter folgten mehr dem Beispiel des Abû Nowâs, und das leichtfertige Genre behielt die Oberhand. Für ein einziges Lobgedicht erhielt Moslim Ibn Walîd[2], ein handwerksmäßiger Gelegenheitspoet, 100 000—200 000 Dirhems. In diesen Lobgedichten nahm die verzwickteste Künstelei immer mehr überhand und verdrängte jeden gesunden, natürlichen Geschmack. Die Sprachgelehrten in Kûfa, Baçra und Bagdad halfen auch dabei, indem sie gerade das Gesuchte, Dunkle, Unverständliche oder Schwerverständliche am meisten lobten. Selbst die verdienstvollen Sammler der beiden Hamâsa, Abû Temmâm und El Buhturi, sind dieser Verirrung trotz ihrer Vertrautheit mit der ältern Poesie nicht entgangen.

Sehr stark prägt sich der Gegensatz zwischen der altarabischen Beduinenpoesie und dieser neuern Hofpoesie in den Gedichten des Prinzen Ibn Mu'tazz aus, dessen Vater Al Mu'tazz von 866—869 als Khalif regierte. Statt Wüsten, Einöden, Straußen, Antilopen, Kamelen und verlassenen Zeltlagern treffen wir hier die stolzesten Marmorhallen, strotzend von Gold und Silber, Seide und Sammet, buntgewirkten Teppichen und funkelndem Schmuck, Scharen von Sklaven, Dienern, Sängern und Sängerinnen und eine noch elegantere Gesellschaft, deren vornehmes Nichtsthun schon mit glänzenden Morgenfesten beginnt. Später nahm Ibn Mu'tazz auch einen Anlauf, seinen Vetter Al Mu'tadid, der 892 den Thron der Khalifen bestieg und bis 902 innehatte, in einem epischen Gedichte zu verherrlichen. Dasselbe weist gelungene epische Stellen auf; doch hat der religiös-fanatische Lyrismus und die hergebrachte Gewohnheit des Lobgedichtes auch hier wieder eine rein epische Gestaltung und Vollendung des Ganzen verhindert[3]. Am lebendigsten und anschaulichsten wird Ibn Mu'tazz, wenn er ans Schimpfen kommt, wie in den leidenschaftlichen Versen gegen den gestürzten Wesir Ismail Bulbul, welcher den Khalifen Muwaffaq mit verrätherischen Umtrieben bedroht hatte:

Ein grimmes Raubthier war der Mann, das über Knochen brüllt,
Ein Ofen, der stets mehr verschlingt, je reicher man ihn füllt.
Den Schnurrbart trug er lang und spitz und schmierte schwarz ihn ein:
Der nasse Fittich eines Staars konnt' nimmer schwärzer sein.

---

[1] Kremer a. a. O. II, 376 ff. — Proben aus Abul 'Atâija ebd. II, 374 ff. und bei Hammer a. a. O. III, 675—699. — Poésies d'Abû-'l-'Atâhijah publiées par le P. *L. Cheikho* S. J. Beyrouth 1886. 1888.

[2] Hammer a. a. O. III, 643 ff.

[3] Carl Lang, Mu'tadid als Prinz und Regent, ein historisches Heldengedicht von Ibn el Mu'tazz (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XL, 563—611; XLI, 232—279).

Digitized by Google

Wenn er ſein Frühmahl hat vollbracht, gewäſſert ſeinen Wein,
Spielt fröhlich er ſein Tamburin und ſcherzt vor groß und klein,
Und läßt in reichem Prachtgewand Staat und Geſchäfte ruhn
Und ſchwätzt ein tolles Heidenzeug, ſtatt Nützliches zu thun.
Von hohen Dingen plappert er, von Platos Philoſophie,
Und eine Ketzerrotte preiſt ergeben ſein Genie.
Von Glücks- und Unglückstagen dann, Subſtanz, Begrifflichkeit,
Von Erdenlänge, Himmelsſtrich, von beider Meßbarkeit,
Wie viele Städte China zählt, wie viele die Türkei,
Und was das äußere Accidens beim Körperwerden ſei,
Was die Natur der Sternenwelt, die Conſtellation,
Was Thierkreis und was Sonnenſtand, was wichtiger davon,
Ob Nazzâm oder Tumâma. — So ſchwätzen ſie drauf los.
Wenn aber einer beten will, gleich heißt der rigoros!
Noch ſchlimmer, wenn er lange lieſt! Dann iſt es abgethan
Mit Auferſtehung, Wundermacht, Dogmatik und Korân.
So trieb's der Narr, bis ihn der Pfeil des Todes umgebracht.
Weiß nicht, lag es an ſeinem Fleiſch, lag's an der Sterne Macht [1].

5. Motanabbî. — Abû Firâz. — Ma'arrî.

Der berühmteſten einer von den vielen Hofpoeten war Motanabbî, in ſeinem unruhigen Leben an Imru ul-Kejs erinnernd [2]. In Kûfa geboren, empfand er früh Luſt an der Poeſie und zog als fahrender Minſtrel umher. Zuerſt ſchlecht bezahlt, fand er endlich einen freigebigen Gönner an Saif-ud-daulah, dem Haupte der Hamdâniden in Aleppo. Er beſang die Heldenthaten dieſes kriegeriſchen Geſchlechtes in vielen hochtönenden Lobliedern, meinte dann aber in Aegypten mit ſeinen Reimen noch beſſere Geſchäfte zu machen. Da ihm das nicht glückte, verfolgte er den ägyptiſchen Weſir mit giftigen Spottverſen und ſiedelte nach Bagdad über. Auch hier blühte ihm aber nicht der gewünſchte Erfolg, und ſo gedachte er nach Schiraz zu wandern und Hofpoet der Bujiden zu werden. Er ward aber unterwegs von Beduinen ausgeraubt und ermordet im Jahre der Hidſchra 354 (965 n. Chr.). Es fehlt bei ihm nicht an wirklich ſchönen Gedanken und Bildern, hochpoetiſchen Schilderungen und ſinnigen Sprüchen. Er war ein richtiger Dichter; doch die Mache um des lieben Geldes willen verdarb die meiſten ſeiner Leiſtungen. Schon der arabiſche Kritiker Al-Tha'âlibî [3] hat ihn folgendermaßen ſehr richtig taxirt:

---

[1] Vers 136—149.

[2] Seine Werke herausgeg. von Fr. Dieterici: Mutanabbii Carmina cum comment. Wahidii. Berolini 1861; überſetzt von J. v. Hammer. Wien 1824.

[3] Fr. Dieterici, Mutanabbi und Seifuddaula, aus der Edelperle des Tſaâlibi (Leipzig, Vogel, 1847) S. 53. — Vgl. Th. Nöldekes Urtheil in der Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländ. Geſellſch. XIII, 305. 306.

Digitized by Google

„Zu seinen Fehlern gehört, daß er auf glänzende Redeglieder taube Worte folgen läßt, wodurch er in seinen Gedichten geradezu häufiges Auseinanderfallen und Mangel an Uebereinstimmung, Disharmonie der Redetheile und Widerstreit der Verse bewirkt. Wie häufig verfällt er in diese Weise, kehrt zu dieser schlechten Gewohnheit zurück und bringt seltene Schönheiten mit schlechtem Abfall zusammen! Während er den köstlichsten Schmuck schmiedet, die schönsten Perlenschnüre aufreiht, die reizendsten buntfarbigen Stoffe zusammenwebt und in einem Rosengarten einherstolzirt: siehe! da wirft er plötzlich einen oder zwei Verse dazwischen, die das Aeußerste leisten in weithergeholten Metaphern, verstrickten Worten und verwickelten Gedanken, oder in gewaltiger Affectation, oder in gesuchtem Tiefsinn, oder im Ausschweifen zu Uebertreibung und Undenkbarkeit, oder in ungewählter und gemeiner oder, durch Anwendung von ungewöhnlichen Wörtern, in pedantischer und wildfremder Ausdrucksweise. So verwischt er jene Schönheiten, trübt ihren Glanz und läßt auf ihre Süßigkeit eine widerliche Bitterkeit folgen. Dadurch hat er sich zur Zielscheibe für die Pfeile der Tadler gemacht und den Lanzenstichen scharfer Kritiker bloßgestellt. Wohl mag man die Worte des Dichters auf ihn anwenden:

Eine Braut bist du von blendender Schönheit,
Aber täglich bekommst du die fallende Sucht."

Eine viel sympathischere, ritterlichere Gestalt ist Abû Firâz Hamdâni, der in Aleppo mit Motanabbi zusammenlebte, ein Vetter seines Gönners Saif-ud-daulah[1]. Er begleitete den Fürsten auf seinen Kriegszügen, vertrat gelegentlich seine Stelle als Befehlshaber in den Kämpfen wider die Byzantiner und fiel wiederholt in griechische Gefangenschaft. Das erste Mal brachten ihn die Griechen nach Charshana am Euphrat; er entkam ihnen aber, indem er zu Pferd von der Festungsmauer herab in den Strom sprengte. Das zweite Mal wurde er gefangen genommen, als er die Festung Manbig (Mabûg oder Hierapolis) vertheidigte. Er wurde diesmal nach Konstantinopel geführt, aber gegen andere Gefangene ausgelöst. Nach dem Tode seines Vetters wollte er sich selbst der Herrschaft bemächtigen, unterlag aber und fiel im Kampfe, 357 H. (967). In ihm lebt und webt der ritterliche Geist der altarabischen Helden; seine Schlachtscenen sind aus dem Leben selbst geschöpft; seine Sprache ist kräftig, edel, nicht künstlich affectirt. Voll wahren Gefühles sind die Gedichte, mit denen er von Konstantinopel aus die Seinigen zu trösten suchte, wie z. B. das folgende an seine Mutter:

---

[1] R. Dvorák, Abû Firâs, ein arabischer Dichter und Held. Mit Taâlibi's Auswahl aus seiner Poesie. Leiden 1895.

Digitized by Google

Wär's nicht wegen der Mutter in Manbig, der alten,
Mich würde die Furcht vor dem Tode zurück nicht halten.
Und ich würde, was du heiſcheſt, durch Löſegeld mich zu befrein,
Mit ſtolzem Sinn abweiſend entgegnen: „O nein!"
Doch kann ich es nicht, und ich thue, was ſie immer nur wollte,
Und ſelbſt wenn es mit Schmach mich bedecken ſollte.
Und ich ſehe es als Pflicht an, die ich ihr ſchulde,
Zu ſorgen, daß durch des Krieges Wildheit ſie nicht dulde.
In Manbig, da ſitzt ſie, die Alte, in Angſt und Bangen,
Voll Trauer um mich iſt die Aermſte von Kummer umfangen.
Ach, wenn des Schickſals Tücken, die Schrecken der Nacht
Sich abwenden ließen durch der Menſchen Willensmacht,
Dann würde ſicherlich niemals von des Unglücks Harme
Die Stätte heimgeſucht werden, wo ſie wohnt, die Arme!
Doch Gottes allmächtige Fügung, ſein hehres Walten
Beherrſchen die Menſchheit und laſſen ſich nicht aufhalten.
Und der Duldermuth, der wächſt für jeden um ſo mehr,
Als das Mißgeſchick ihn heimſucht unerwartet und ſchwer.
Ach, daß doch die Wolken nach Manbig flügen
Und fort und fort meine Grüße zu ihr hinübertrügen!
Frömmigkeit und echte Ergebung in Gottes Befehle
Sind vereint in dem guten Herzen dieſer edeln Seele.
O Mütterlein, dir ruf' ich zu: Verlier nicht den Muth,
Gott hat geheime Gnaden, die vertheilt er gut!
Wie manche Schrecken ſchon hat er von uns abgelenkt,
Wie manche bittre Prüfung uns geſchenkt!
Drum harre aus, o Mutter, in geduldigem Sinn,
Denn dieſer Rath iſt in Noth der beſte Gewinn[1].

Solche Klänge tiefen, edlern Gefühls ſind ſelten zwiſchen dem leichtfertigen Singſang der Haremsdichter, den wohlbezahlten Lobhudeleien und den verſchrobenen Kunſtſtücken der gelehrten Poeten. Sie wurden noch ſeltener, als in dem zunehmenden Sectengewirr der Glaube an den Korân und die Begeiſterung für denſelben bei vielen erloſch, rationaliſtiſche und materialiſtiſche Strömungen ſich gerade der fähigſten und gelehrteſten Köpfe bemächtigten. Ein Dichter dieſer Richtung war Abul Alâ[2], nach ſeinem Geburtsort, der kleinen nordſyriſchen Stadt Ma'arra, auch Ma'arri genannt, oder von dem ſüdarabiſchen Stamm Tanuch, dem ſeine Familie angehörte,

[1] Kremer a. a. O. II, 383. 384. Andere Proben ebd. S. 385.

[2] *Rieu*, De Abul Alae vita et carminibus commentatio. Bonnae 1843. — Kremer, Ein Freidenker des Islam (Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländ. Geſellſch. XXIX, 304—312); Philoſophiſche Gedichte des Abû-l-'Ala Ma'arri (ebd. XXX, 40—52; XXXI, 471—483); Culturgeſchichte II, 387—395. — J. Goldziher, Abû-l-'Ala al-Ma'arri als Freidenker (Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländ. Geſellſch. XXIX, 639. 640). — Sein Diwân herausgeg. von Ed-Dilkâni (Beirut 1884), ſeine Luzûmîjât vol. I. von *Agiz Ef-Zend.* Cairo 1891.

Digitized by Google

auch Tanuchi. Er ſtudirte erſt in Aleppo, dann in Bagdad, las und commentirte die Dichter Abu Temmâm, El Bochtori und Motanabbi, ward in Bagdad mit vielen Gelehrten befreundet, beſonders dem Abd Al Salâm aus Baçra, dem Vorſtand einer der großen Bibliotheken, bekam Zweifel an den angeblichen Offenbarungen des Propheten und ſchloß ſich den freiſinnigen Motaſiliten an. Von den Ulemas als Ketzer und Ungläubiger verfolgt, von andern verehrt und vertheidigt, trug er ſeine Anſichten offen als Lehrdichter vor. Auch den Propheten griff er ganz unerſchrocken an:

Auf einen Gottesmann hat das Volk ſeine Hoffnung gebaut,
Der da leiten ſoll, wenn die Menge rathlos um den Retter ſchaut.
Eitler Wahn iſt's; denn die Vernunft allein iſt der göttliche Leiter,
Der am Morgen und Abend euch führet als erfahrener Pfadvorſchreiter.

Den Namen des Propheten nennt er ein einziges Mal, ohne jeden ehrenden Beiſatz, und verurtheilt die Ehre, die ihm und ſeinem Grab erwieſen wurde. Das wäre ſo ſchlimm nicht geweſen; aber er läugnete auch die Auferſtehung:

Der Tod iſt ein langer Schlaf, der nicht endet;
Der Schlaf ein kurzer Tod, der aber wieder ſich wendet.

Die natürliche Folge war eine ganz trübe, peſſimiſtiſche Weltanſchauung, die das Leben ſelbſt als das größte Unglück betrachtete. Er heiratete nicht und beſtimmte ſich die Grabſchrift:

Das hat mein Vater an mir verſündigt,
Ich aber verſündigte mich an niemanden.

6. Die Makamendichter Hamadâni und Hariri.

Mit Ma'arri, welcher, 363 (973) geboren, 449 (1057/1058) ſtarb, ſchließt ſo ziemlich die Reihe der berühmten arabiſchen Dichter. Der wirtſchaftliche und politiſche Verfall des Khalifenreichs zog auch den literariſchen nach ſich. Noch in ſeine Zeit fällt indes das Aufkommen einer neuen Dichtungsart, der ſogen. Makamen (Makâmât = Verſammlungen). Als Erfinder oder wenigſtens erſter Vertreter derſelben wird Abulfadhl Ahmed Hamadâni genannt, in der Stadt Hamadan (dem alten Ekbatana) im nördlichen Perſien geboren. In den von ihm erhaltenen Proben erſcheint als Kern der Makame noch nicht viel anderes als eine etwas poetiſch ausgeſponnene Anekdote mit gelegentlicher Einſtreuung von Reimen, doch faſt in ungebundener Rede. Solcher Anekdoten aber wurden mehrere aneinander gereiht, die ſämtlich *einen* Haupthelden haben und von *einem* Erzähler aufgetiſcht werden. Der ganze Anekdotenkranz hieß dann Makame. Der Name des Erzählers bei Hamadâni iſt Iſa Ben Heſcham, ſein Held Abul Feth Iskenderi. Eine ſeiner Makamen lautet folgendermaßen:

Digitized by Google

Iſa Ben Heſcham erzählte alſo das folgende Abenteuer: Ich befand mich zu Bagdad, wohin ich mit der von Mekka zurückgekehrten Karawane gekommen war, und ich ſpazierte am Ufer des Tigris, wie es wohl ein Trupp von Reiſenden macht, der zum Aufbruch bereit iſt, der Reihe nach muſternd, was da Schönes zu ſehen war. Ich kam an einen Ort, wo ein Kreis von Menſchen ſtand, die ſich gegenſeitig drückten und die Hälſe reckten, um beſſer zu ſehen, und aus vollem Halſe lachten. Die Neugier trieb mich, es zu machen wie ſie, und nachdem ich in die Nähe gekommen, konnte ich die Stimme eines Mannes hören, aber ihn ſelbſt nicht ſehen wegen der vielen Leute und der ſich drängenden Menge. Der, den ich hörte, war ein Gaukler, der Affen zeigte: er ließ ſie tanzen und gab ſo den Zuſchauern zu lachen. Da gab ich mich ans Springen wie ein Hund, der ein Halsband trägt, und ans Vordrängen wie ein Menſch, der verkehrt läuft, vom Rücken des einen auf den Bauch des andern ſchreitend, bis ich mich endlich nach vieler Mühe auf den Bärten zweier der Zuſchauer niederließ, die mir als Kiſſen dienten. Die Sprünge, die ich auf einem Bein gemacht, hatten mich außer Athem gebracht und faſt erſtickt, und ich war dermaßen im Gedränge, daß ich's kaum aushalten konnte. Als der Gaukler mit den Kunſtſtücken ſeiner Affen zu Ende war, zog ſich die Menge zurück; mich aber ergriff ein mächtiges Verlangen, das Geſicht dieſes Mannes zu ſchauen. Aber was ſah ich? Es war Abul Feth Iskenderi. „Kannſt du dich", ſagte ich, „bis zu ſolcher Gemeinheit erniedrigen?" Er antwortete mir mit folgenden Verſen:

„Ich bin nicht ſchuld; des Schickſals Macht!
Klag an den Wechſel von Tag und Nacht.
Durch Narrheit ward, was ich wünſchte, erfüllt,
Ich ſelbſt in ſchimmernde Pracht gehüllt." [1]

Die Poeſie iſt hier, wie man ſieht, von den Höhen der Minarets und aus den glänzenden Hallen der Khalifen bereits ins Affentheater des Jahrmarkts herniedergeſtiegen und perſiflirt in fröhlicher Ironie die furchtbar ernſte, verzweifelte Prädeſtinationslehre des Islâm. Wozu trauern und klagen, wenn alles in der Welt quer und ſchief geht und die Klügſten an der Auferſtehung zweifeln? Auch mit tanzenden Affen kann man hienieden ſein Glück machen! Galgenhumor und Peſſimismus waren von jeher Zwillingskinder. Sie ſtellten ſich auch gemeinſam ein, als die alte Khalifenherrlichkeit ihrem Ende entgegenging, und man amüſirte ſich in Bagdad an ſolchen Kindereien, als ſich längſt Perſien, Nordafrika und Spanien von dem einſt ſo großartigen Reiche abgelöſt hatten.

Ein volles Jahrhundert hielten ſich die Makamen des Hamadâni in der Gunſt des Publikums. Da erſchien Abû Mohammed Al Kâſim Ben Ali, genannt Hariri, und verlieh der ſchon dem Verfall entſtammenden Kunſtform ihre vollſtändige überkünſtelte Entwicklung. Er war 446 (1055) in

[1] *Silvestre de Sacy*, Chrestomathie Arabe III (Paris 1827), 246. 247. — Fr. Rückert, Die Makamen des Hariri (1. Aufl.) I, 170—172. — Erſte kritiſche Ausgabe: Séances de Bâdî'uz Zamân al *Hamadâni*. Avec un commentaire par le Cheikh *Mohammed 'Abdo*. Beyrouth 1889.

Digitized by Google

Baçra geboren und starb daselbst 515 (1121), also 22 Jahre nach der Eroberung Jerusalems durch Gottfried von Bouillon.

Als Erzähler nennt sich Hariri Harith Ben Hemmam. Sein Held aber ist Abu Seid von Serug, ein Erzvagabund, König und Haupt einer ganzen Vagabundenfamilie, der sich bald für einen Sprößling der Sassaniden ausgibt, bald für einen Erben der Könige von Ghassân, der den Propheten wie den Poeten, den Emir wie den Fakir zu spielen weiß, — als gewiegter paragraphenkundiger Rechtskenner ebenso gewandt auftritt wie als herumziehender Improvisator, als Wanderprediger, als Schulmeister, als Wunderdoctor, als lahmer oder blinder Bettler, als scheinheiliger Mucker, als verlotterter Bummler, als Hochzeitsvermittler, als Richter in Ehesachen, als Bettlerkönig. In seinem Testament erklärt er, daß die vier Hauptstände der menschlichen Gesellschaft, Raufleute (Krieger), Kaufleute, Schnaufleute (Bauern) und Laufleute (Gewerbetreibende), allesamt nichts taugen, daß sich von allen der Bettler und Vagabund am besten steht, dessen Adel er mit boshafter Ironie auf das persische Königsgeschlecht der Sassaniden zurückführt:

Von diesen allen fand ich kein ersprießliches, — unverdrießliches, nutznießliches, — kein genügliches und vergnügliches, — überall fügliches, niemals trügliches, — als das Handwerk, das Sasan gegründet — und zunftmäßig geründet, — seine Ordnung der Welt verkündet, — und seine zerstreuten Glieder zu einem Leib verbündet, — als eine Genossenschaft freier, standgleicher, — unter sich verbandreicher Handreicher, — Landstreicher und Landschleicher. — Ich habe sie kennen gelernt nach ihren Standesarten — und mich ausgezeichnet unter ihren Standarten, — und habe gefunden, daß dieses das Handwerk ist, das überall geht, — die Mühle, die nie stille steht, — der Brunnen, welcher nie versiegt, — der Handel, der nie daniederliegt, — der in allen Nächten fliegende Leuchtwurm, — der von jedem Orte sichtbare Leuchtthurm, — die Fackel der Leitung, die leuchtet dem Blinden, — das Panier, zu dem sich die Lahmen finden. — Ihre Verbindung ist die weiteste, — und ihr Stamm der ausgebreitetste, — überall gastend — und nirgends rastend, — bald nah bald fern, — sie wandeln in den Lüften wie der Stern — und haben auf Erden keinen Herrn. — Sie fürchten nicht den Sultan, — doch nehmen sie seine Huld an; — sie fürchten nicht der Beamten Donner und Blitz, — denn sie haben keinen Sitz, — und keinen Besitz als ihren Witz. — Sie sind es, die nirgends zu Hause sind, — weil sie überall beim Schmause sind, — sie, die, ohne ein Körnlein zu streuen, — sich des täglichen Brodes erfreuen, — wie die Vögel, die in der Frühe hungrig aufstehen — und abends satt in die Wipfel hinaufgehen [1].

Jeder Schelmenstreich des Abu Seid bildet für sich ein einheitliches, wohl abgerundetes Cabinetstück, das seine kleine Verwicklung, Pointe und Lösung für sich hat. Die in den drolligsten Knittelversen dahingeleitende Erzählung erreicht dabei ihren Gipfelpunkt immer in einer Situation, die

[1] Rückert, Die Verwandlungen des Abu Seid oder die Makamen des Hariri II (2. Aufl., Stuttgart 1837), 224. 225.

Digitized by Google

ſich als lyriſcher Standpunkt zu einem kleinen, völlig kunſtgerechten Gedichte eignet, und meiſt läuft auch die Löſung in einige wohlgeglättete Verſe oder ein kleines Gedicht aus. In dieſen Gedichten, bald ernſt bald ſchalkhaft, zeigt ſich Hariri als vollendeter Meiſter der Form, der wohl ſelbſt im ſtande geweſen wäre, einen reichern Diwân zu liefern als die meiſten ſeiner Vorgänger. Die Löſung beſteht natürlich immer in einer Anagnoriſis, indem Harith Ben Hemmam trotz der unerwartetſten neuen Verkleidung und Rolle ſchließlich ſeinen proteusartigen Abu Seid wieder erkennt. Das wäre an ſich etwas einförmig; allein die verſchiedenen Rollen ſind ſo mannigfaltig und ſo feſſelnd eigenartig durchgeführt, daß jene Eintönigkeit völlig überwunden wird: man kann ſich des Eindruckes nicht erwehren, Hariri hätte ein Komödienſchreiber erſten Ranges werden können, wenn der Islâm ein Theater geduldet hätte. Denn in der Kunſt komiſcher Charakteriſtik und Verwicklung wie in Witz und Wortſpiel entwickelt er eine Fülle und Gewandtheit, die an Ariſtophanes und Shakeſpeare erinnern. Doch erſchöpft ſich ſein Talent im Kleinen und Einzelnen. Zu einem einheitlichen Plan iſt er nicht gelangt; nur in äußerer Agglomeration ohne gemeinſamen Faden und Uebergang ſchließt ſich ein Abenteuer an das andere und verbinden ſich die fünfzig Schelmenſtreiche zu einer Art von Spitzbubenroman, der aber doch einer gewiſſen einheitlichen Wirkung nicht ermangelt. Eine ganz unerwartete Kataſtrophe liegt darin, daß der übermüthige Schwindler, der in vier Dutzend Verkleidungen die ganze Welt genarrt und alle Verhältniſſe der islamitiſchen Geſellſchaft verſpottet hat, zu gutem Ende als alter Sünder im Angeſicht des Todes und des jüngſten Tages noch in ſich geht und ſich bekehrt.

Blick um nach einem Weggeleit,
Blick auf den Tod, er ſteht nicht weit;
Dein Ort wird ſein drei Ellen breit
Des Bloßen, Nackten, Baren.
O Haus, das eng behauſende,
Herberg', unheimlich grauſende,
Einkehr, zu welcher Tauſende
Einander nachgefahren!
Nicht iſt zu fürchten, daß dein Thor
Wird ſprengen Weiſer oder Thor,
Nicht wer die Bettlermütz' aufs Ohr
Geſetzt, noch wer Tiaren.
Denn das Gefild, das ſcheidende,
Wo Frevelnde und Leidende,
Geweidete und Weidende
Sich vor dem Richter ſcharen:
Da wird der Preis fromm Lebender,
Nach ſeinem Antlitz Strebender
Sich glänzend offenbaren.

Digitized by Google

Da wird der ewige Verluſt
All derer, die gefolgt der Luſt
Und ſich verſenkt in Sündenwuſt,
Auch furchtbar ſtehn im Klaren.
O du, auf den ſteht mein Vertrau'n,
Um meine Schuld empfind' ich Grau'n,
Wie ich mit Reu' muß rückwärts ſchaun
Nach den verlornen Jahren.
O nimm dich an des Knechts im Harm,
Und ſeiner Thränen dich erbarm,
Erbarmungsreicher! ich bin arm,
O laß mich Gnad' erfahren [1].

So endigt das luſtige Schalksbuch ganz erbaulich; aber der Schluß will zum Ganzen doch nicht recht paſſen [2]. Ob der Dichter ſich zuletzt mit ſeinem Gewiſſen oder nur mit den frömmern Rechtgläubigen abfinden wollte, iſt jedenfalls unſicher. Dagegen gibt er uns in ſeinem Vorwort ſehr deutlich die literariſche Abſicht kund, an den drolligen Abenteuern Abu Seids ſeine Vertrautheit mit altarabiſcher Sprache und Literatur wie mit allen Zweigen der Gelahrtheit, ſeine Welt- und Menſchenkenntniß, ſeine genaue Beobachtung des Volkslebens, ſeinen Witz und Humor, ſeine vielſeitige Bildung und ſein poetiſches Talent in ſchimmerndem Wort- und Reim-Feuerwerk aufblitzen zu laſſen. Er erzählt, wie ein Höherer, deſſen Wink ihm Befehl ſei, ein ſolches Werk von ihm gewünſcht, wie er ſich erſt aus Scheu vor der Kritik dagegen geſträubt, ſchließlich aber ſeinem Gönner nachgegeben habe:

Da ſtand ich, zu ſeiner Huldigung, — ab von meiner Entſchuldigung, — und zum ſtarken Geſchäfte — bot ich auf meine ſchwachen Kräfte, — entwerfend, nach meiner Quelladern Sprödigkeit — und meiner Einſichten Blödigkeit, — nach meines geiſtigen Vermögens Beſchränktheit — und meiner von Sorgen Gekränktheit, — einige und vierzig Makamen, gewebt aus Ernſt und Scherz, — gegoſſen aus Gold und anderem Erz, — gedichtet aus dünnen Fäden und dichten, — geſchichtet aus bunten und lockern Geſchichten, — voll mannigfaltiger Ereigniſſe — und unvergleichlicher Gleichniſſe; — verſehen mit Anſpielungen und Beiſpielen, — die überall herbeiſpielen, — und geſchmückt mit Spielwörtern und Wortſpielen, — die in einem fort ſpielen; — beſetzt mit den Edelſteinen des Ausdrucks, — geſtickt mit den Perlen des Gedankenausſchmucks, — bereichert mit Räthſeln und Sprichwörtern, — Redeſpitzen und Stichwörtern, — Schriftſtellen und Gemeinplätzen — und beſondern Sprachſchätzen, — abwechſelnd mit muntern Ausbrüchen — und feierlichen Ausſprüchen, — mit Poſſen der Vertraulichkeit — und Gloſſen der Erbaulichkeit, — mit Witzreden, welche lachen, — und Strafreden, die weinen machen. — All das hab' ich auf die Perſon des Abu Seid von Serug gedichtet — und es durch den Mund des Harith

[1] Rückert, Hariri II (2. Aufl.), 246.

[2] Rückert, dem man nicht leicht Prüderie nachſagen wird, ſah ſich genöthigt, eine ganze Makame „als zu unanſtändig" wegzulaſſen; vereinzelte Zweideutigkeiten glaubte er „dem Sohne der Wüſte zu gut halten" zu müſſen. Vorrede S. x.

Digitized by Google

Ben Hemmam von Baçra berichtet; — und habe mich unterzogen all dieser Mühe, — nur daß daraus dem Leser Lust und Belehrung erblühe, — und daß es dem Hörer diene zur Erheiterung — und zu seiner Kenntniß Erweiterung.

In diesen Worten ist der literarische Charakter der Makamen mit ihren Licht- und Schattenseiten ziemlich deutlich und erschöpfend gekennzeichnet. Aus dem Buch spricht eine Fülle von Geist und Witz, ein köstlicher Humor, eine echt poetische Ader; doch der witzelnde Verstand läßt das tiefere Gefühl nur selten zu Worte kommen; die spielerische Phantasie hüpft in unaufhaltsamem Tanz über die ernstern und tiefern Gedanken hinweg; die barocke Wortkünstelei eines philologischen Raritätensammlers durchkreuzt den frischen volksthümlichen Humor. „Der Ausdruck Hariris ist überkünstlich, voller Wortspiele und Anspielungen, übertrieben, abenteuerlich, ausschweifend, kurz alles, was man da, wo er unbewußt ist und sich selber für die reine Schönheit hält, falschen oder verderbten Geschmack nennen kann." [1] Gerade das aber gefiel den Arabern. In der seltenen Ausdrucksfülle des Werkes fanden sie die eigentliche Sprache der Wüstenbeduinen mit ihren eigenartigen Wendungen, Sprichwörtern und feinen Wortschattirungen wieder. Nächst dem Korân gelangte deshalb kaum ein anderes Werk zu so hohem Ansehen bei den Dichtern, Geschichtschreibern, Grammatikern und Lexikographen. Das umfassende Wissen und das vielseitige Talent, das Ibn Khallikân an Hariri bewundert, wird niemand in Abrede stellen [2]. Dennoch bedeutet sein Werk ein tiefes Sinken des Geschmackes und des Geisteslebens überhaupt. Denn ein noch so witziger Galgenhumor und eine noch so reiche realistische Wort- und Formenfülle vermag den idealen Gehalt der Poesie nie und nimmer zu ersetzen.

7. Die arabische Dichtung in Spanien.

Seit der Gründung des Khalifats von Cordova (756) waren auch die Araber in Spanien stark an der Entwicklung arabischer Wissenschaft und Literatur betheiligt. Den Sturz der Abbâsidenherrschaft zu Bagdad (1258) überlebte das maurische Reich von Granada noch um fast zwei und ein halbes Jahrhundert. Die großartige Moschee zu Cordova und der phantastische Bau der Alhambra sowie andere Ueberreste fürstlicher Pracht und die herrliche südliche Landschaft dazu haben der maurischen Poesie in Spanien eine Art von theatralischem Hintergrund und Schauplatz erhalten, der allein schon romanhaft poetisch wirkt und vielfach das ästhetische Urtheil bestochen hat. Auch in diesem Lande, wo christliche Bildung nach kurzer Frist die glänzendste geistliche und weltliche Bühnenkunst hervorzaubern sollte, die sich

[1] Rückert a. a. O. Vorrede S. XIV.

[2] *F. F. Arbuthnot*, Arabic Authors (London 1890) p. 88.

Digitized by Google

ſeit den Zeiten der Griechen entfaltet hat, verhinderte der Islâm Drama wie Epos zugleich. Auch hier waren die Schüler des Propheten auf Didaktik und Lyrik beſchränkt.

„Prachtvolle Diction, Glanz und Kühnheit der Bilder zeichnet im allgemeinen die lyriſchen Ergüſſe der ſpaniſch-arabiſchen Dichter aus. Doch iſt dies auch die Klippe, an der ſie leicht ſcheitern. Statt dem Gedanken Ausdruck zu leihen und das Herz reden zu laſſen, überſchütten ſie uns nur zu oft mit einem Schwall glänzender Worte und ſchimmernder Bilder. Als wäre es nicht genug, zu rühren, gehen ſie darauf aus, auch zu blenden, und ihre Verſe gleichen dann in dem bunten, glitzernden Farbenſpiel ihrer Metaphern einem Feuerwerk, das, im Dunkeln aufſteigend und wieder verſchwindend, die Sinne zwar momentan durch ſeine Pracht entzückt, aber keine dauerhaften Eindrücke zurückläßt. Die Sucht, zu gefallen und berühmte Nebenbuhler in der Kunſt zu übertreffen, hat auf dieſe Art viele ihrer Compoſitionen verdorben; ihr Erfolg iſt daher gewöhnlich da am größten, wo ſie ihn am wenigſten ſuchen und ihr Ehrgeiz nicht ins Spiel kommt, ſondern die drängende Gewalt des Augenblicks ſie ein wahres Gefühl in ungekünſtelten Worten ausſprechen läßt.“ [1]

Die Trinklieder dieſer Moslim haben übrigens einen ſonderbaren Beigeſchmack: ſie erinnern immer daran, daß ihr Glaube an die Güte des Rebenſaftes ſtärker war als der an Allâh und ſeinen Propheten. Die Liebeslieder ſind zum Theil anſtändiger, als man von Mohammedanern erwartet; doch weiß man nie, an die wievielte ſie gerichtet ſind, und man muß ſchon ziemlich genügſam ſein, um die ewig wiederkehrenden Sterne der Augen, Perlenſchnüre, Gazellenwuchs, Gazellenaugen, Vollmonde, Narciſſen u. ſ. w. zu bewundern, die Jasmine für „Zähne im Munde des Tages“ anzuſehen, den Orion für einen „Stab“, an dem die Nacht heranſchleicht, und die „ſchwarzen Lettern“ eines Liebesbriefes für „ſchwarze Augenſterne“. Viele dieſer Lieder athmen auch deutlich die Stickluft des Harems. Die Loblieder oder Kaſſiden waren meiſt auf das obligate Vorbild der Moallakât zurechtgedrechſelt und brachten die Erinnerungen der Wüſte aufs widerſprechendſte in die üppigen und ſonnigen Gefilde Andaluſiens hinein; auch das Spott-

[1] v. Schack, Poeſie und Kunſt der Araber in Spanien und Sicilien I (2. Aufl., Stuttgart, Cotta, 1877), 105. 106. — Von den meiſten Dichtern ſind hier bloß die Namen und vereinzelte kürzere Proben mitgetheilt. Eine eingehendere Charakteriſtik erhalten nur wenige, wie: Al-Motamid, der Dichterkönig von Sevilla (geſt. 1095); Ibn Zeidun, berühmt als Liebesdichter (1003—1071), und deſſen Zeitgenoſſe, der fahrende Sänger Ibn Ammar; Ibn Labbun, zur Zeit des Cid Statthalter von Murviedro; Ibn ul Chatib, ſeit 1348 Miniſter des Königs von Granada, und einige andere. Für Näheres über die arabiſchen Dichter Siciliens ſei ebenfalls auf dieſes Werk verwieſen.

Digitized by Google

lied richtete ſich nach alten, oft derben Muſtern und paßte wenig in die zierlichen Broderiegewölbe der Alhambra. Am meiſten Schönheit des Gedankens und Schwung des Gefühls finden ſich noch in den Schlacht- und Kriegsliedern der Mauren ſowie in den Klagegeſängen, in welchen ſie den allmählichen Untergang ihrer Herrlichkeit in Spanien betrauerten. Tiefes Naturgefühl, ernſte geſchichtliche Erinnerungen miſchen ſich da in die überwältigende Empfindung irdiſcher Vergänglichkeit. Doch für einen redlichen Chriſten, der die wirkliche Geſchichte der Araber und Berber in Spanien genauer kennt, iſt es nahezu unmöglich, von dieſen Elegien wirkſam gerührt zu werden:

Wie um das entfernte Liebchen Liebende voll Sehnſucht weinen,
Alſo wehklagt der Islâm um ſein Leid und das der Seinen,
Klagt um was er einſt beſeſſen, um die Aecker, nun vom ſchnöden
Glaubensfeind geſchändet, um die Felder, welche nun veröden.
Unſere Moſcheen — o wem ſollt' es Thränen nicht entlocken? —
Sind zu Kirchen umgewandelt, Kreuze ſieht man drin und Glocken.
Selbſt aus unſern Kanzeln, ob von Holz auch, ſtrömen Thränenquellen,
Seufzer über unſer Unglück ſchallen aus den Betkapellen [1].

Auch ein vernünftiger Ungläubiger kann es kaum bedauern, daß dieſe arabiſche Lyrik nach anderthalb Jahrhunderten von den Werken eines Cervantes, Lope und Calderon verdrängt war.

„Nun haben die Araber", ſo urtheilt einer der gediegenſten Kenner ihrer Geſchichte und Literatur [2], „trotz eines bei uns eingebürgerten Vorurtheils ſehr wenig Einbildungskraft. Sie haben raſcheres, kochenderes Blut als wir, ſie haben wildere Leidenſchaften, aber zu gleicher Zeit ſind ſie das am wenigſten erfindungsreiche Volk unter den Völkern der Erde. Wenn man ſich davon überzeugen will, braucht man nur ihre Religion und ihre Literatur kennen zu lernen. Ehe ſie den Islâm annahmen, hatten ſie ihre Götter, welche Himmelskörper vorſtellten; jedoch beſaßen ſie niemals eine Mythologie wie die Inder, Griechen und Skandinavier. Von der Religion, welche Mohammed predigte, jenem einfachen Monotheismus, mit welchem einige dem Judenthum und dem alten Heidenthum entlehnte Einrichtungen und Gebräuche verbunden wurden, läßt ſich nicht läugnen, daß ſie unter allen poſitiven Religionen die einfachſte iſt und am meiſten aller Myſterien bar; diejenigen, welche das Uebernatürliche ſoviel als möglich ausſchließen und vom Gottesdienſt alle äußern Zeichen und die plaſtiſchen Künſte fern-

[1] v. Schack a. a. O. I, 199.

[2] R. Dozy, Geſchichte der Mauren in Spanien bis zur Eroberung Andaluſiens durch die Almoraviden (711—1110). 4 Bde. Deutſche Ausgabe mit Originalbeiträgen des Verfaſſers I (Leipzig, Grunow, 1874), 8—10. — Ueber den Werth von Dozys Urtheil vgl. A. Müller, Der Islam I, 433.

halten wollen, würden sie die vernünftigste und geläutertste nennen. In der Literatur finden wir bei ihnen dieselbe Erfindungslosigkeit, dieselbe Vorliebe für das Reale und Positive. Andere Völker haben Heldengedichte hervorgebracht, in denen das Uebernatürliche eine große Rolle spielt. Die arabische Literatur hat gar keine Heldengedichte; sie besitzt nicht einmal erzählende Gedichte; durchweg lyrisch und beschreibend, hat diese Poesie niemals etwas anderes behandelt als die poetische Seite der Wirklichkeit. Die arabischen Dichter beschreiben, was sie sehen und empfinden; aber sie erfinden nichts, und sollten sie sich's einfallen lassen, es einmal zu thun, so würden ihre Landsleute sie ganz einfach als Lügner behandeln, anstatt es ihnen Dank zu wissen. Der Aufschwung zum Unendlichen, zum Idealen ist ihnen unbekannt, und das, was schon seit den entlegensten Zeiten in ihren Augen am meisten galt, ist Genauigkeit und Eleganz des Ausdrucks und die technische Seite der Dichtkunst [1]. In ihrer Literatur ist die Erfindung so selten, daß wir, wenn uns ein phantastisches Gedicht oder eine phantastische Erzählung auffällt, von vornherein, ohne uns zu irren, behaupten können, daß ein solches Product nicht arabischen Ursprungs, vielmehr eine Uebersetzung sei. So z. B. sind alle Feengeschichten in ‚Tausend und eine Nacht', diese anmuthigen Erzeugnisse einer frischen und lachenden Einbildungskraft, welche unsere Jugendzeit beglückten, persischen oder indischen Ursprungs. Die einzigen wirklich arabischen Erzählungen in dieser großen Sammlung sind die Sittengemälde, die dem wirklichen Leben entnommenen Anekdoten. Auch als die Araber sich in ihren weiten, mit der Schärfe des Säbels eroberten Provinzen niedergelassen hatten und nun anfangen konnten, sich mit wissenschaftlichen Dingen zu beschäftigen, haben sie denselben Mangel an schöpferischer Kraft offenbart. Sie haben die Werke der Alten übersetzt und erklärt; sie haben gewisse Specialitäten durch fleißige, genaue und ins einzelne gehende Bemerkungen bereichert, jedoch erfunden haben sie nichts, man verdankt ihnen keine einzige große und fruchttragende Idee."

Von der ungeheuern Menge arabischer Dichter hat sich denn auch — etwa Harirî ausgenommen — keiner im Abendlande eingebürgert; bloß ein Zweig der arabischen Literatur hat im Westen allgemeinere Aufnahme gefunden: jene Märchenerzählungen, welche die Araber selbst größtentheils von den Persern und Indern überkommen haben und welche man kaum als eigentliches Grundeigenthum der Khalifenzeit betrachten kann.

[1] *Caussin de Perceval*, Essai sur l'Histoire des Arabes avant l'Islamisme II (Paris 1847), 345. 509 ss. 513.

Digitized by Google

Fünftes Kapitel.

Die arabiſche Erzählungsliteratur.

Sowenig es Mohammed gelang, den Genuß des Weines bei ſeinen Anhängern gänzlich zu unterdrücken, ebenſowenig vermochten ſeine Mahnungen ſie gegen die poetiſche Märchenwelt des übrigen Orients abzuſperren, die beſonders von Perſien her nach dem Mittelmeere vordrang. Schon die Beduinen der Wüſte hatten neben ihren Kriegsanekdoten und Heldenerinnerungen auch ihre Liebes- und Geſpenſtergeſchichten. Eine Fabelſammlung, die bei ihnen in Umlauf war und von der noch 41 Stücke bekannt ſind, wurde von ihnen in die älteſte Zeit zurückverlegt und einem gewiſſen Lokman, einer offenbar mythiſchen Perſönlichkeit, zugeſchrieben [1]. Sie ſind weder ſehr reichhaltig noch ſehr geſalzen, bezeugen aber immerhin, daß Mohammed hier mit ſeinem proſaiſchen Fanatismus eine allgemein menſchliche Neigung bekämpfte. Weit mehr aber als die Araber waren die übrigen Orientalen, welche ſie ſich in raſchem Siegeszuge unterwarfen, dem poetiſchen Fabuliren ergeben. Mit dem bunten Völkerſtrom, der ſich unter dem Scepter der Khalifen vereinigte, breitete ſich deshalb auch der alte Sagenſtrom des Orients, ſtets anwachſend, in dem weiten Reich des Islâms aus und fluthete mit den ſiegreichen Scharen der Eroberer dem fernen Weſten zu. Altägyptiſche und griechiſche Erzählungen, altbabyloniſche Sagen, im Talmud weitergeſponnen, indiſche Zaubergeſchichten und perſiſche Feenmärchen floſſen da zuſammen und vereinigten ſich mit dem farbenreichen Anekdotenſchatz, der ſich nach und nach an den Sitzen der Khalifen, beſonders in dem prachtvollen Bagdad und der damit verbundenen Welthandelsſtadt Baçra (Baſſora), aufſpeicherte [2].

Obwohl die arabiſchen Gelehrten am Standpunkt Mohammeds officiell feſthielten und die leichte Unterhaltungsliteratur mit vornehmer Verachtung von oben herab behandelten, zählt doch der Fihriſt (Kitâb al-Fihriſt), die große arabiſche Bibliographie aus dem Ende des 10. Jahrhunderts (387 der Hidſchra, 987 n. Chr.), etwa dritthalbhundert derartige Unterhaltungs-

[1] Herausgeg. von Thom. Espen (Leiden 1615. 1636), Freytag (Bonn 1823), Rödiger (Halle 1830), Schier (Dresden 1831. 1839), A. Cherbonneau (Paris 1846), J. Derenbourg (Berlin und London 1850). Vgl. *René Basset*, Lokman, berbère avec quatre glossaires etc. Paris 1890.

[2] „Ihren Urſprung nahm die Literatur der romanhaften Geſchichten am Hofe der Omajjaden in Damaskus. Unter den Abbaſiden aber machte ſich bei der wohlhabenden ſtädtiſchen Bevölkerung in Damaskus und Baſſora der Geſchmack für ſolche literariſche Koſt ſehr fühlbar. . . In Baſſora iſt wohl der Urſprung der Geſchichte Sindbâds des Seefahrers zu ſuchen." Kremer, Culturgeſchichte des Orients II, 477. 478.

Digitized by Google

ſchriften, Erzählungen, Märchenbücher u. ſ. w., darunter nicht weniger als 138 verſchiedene Liebesgeſchichten, auf, mit dem deutlichen Vermerk, daß man dieſen ganzen Literaturzweig vorzüglich von den Perſern, Indern und Römern überkommen [1]. Nur einige wenige derſelben ſind indes bisher im Abendlande allgemeiner bekannt geworden.

Noch unter dem erſten Abbaſiden Abul Abbâs und dem gewaltigen Khalifen Al Manſûr, kaum 130 Jahre nach Mohammeds Tod, überſetzte der Perſer Ruzbeh, nach ſeiner Bekehrung zum Islâm Ibn al-Mokaffa genannt, nicht nur das altperſiſche Königsbuch (Khodâi-nâme) und andere ähnliche Schriften ins Arabiſche, ſondern auch das berühmte Fabel- und Erzählungsbuch, das der Sage gemäß Khosru Anôſchirwân (530—578) durch den Arzt Barzôi (Barzûje) ſich aus Indien beſchafft hatte, das indiſche Pantſchatantra. Wie im Perſiſchen und Syriſchen wurde es auch im Arabiſchen „Kalila wa Dimna" genannt oder die „Fabeln des Bidpai (Pidpai oder Pilpai)" [2]. Mit ihm zog der eigentliche Grundſtock indiſcher Erzählungskunſt in das eben im Bau begriffene Bagdad ein. Die prachtliebenden Khalifen, welche die Erbſchaft der Perſerkönige angetreten, verſchmähten

---

[1] Von dieſem merkwürdigen Verzeichniß gibt Hammer-Purgſtall (Literaturgeſchichte der Araber III, 349 ff. Anm.) folgenden Auszug: I. Titel der Bücher, welche urſprünglich von Perſern verfaßt worden, um durch die darin enthaltenen Erzählungen ihre Könige abends zu unterhalten (10 Nummern, darunter: 1. Das Buch Ruſtems und Isfendiars; 2. Das Buch von Bahram Schû; 3. Das Buch Schâriar u. ſ. w.). — II. Titel der indiſchen Bücher, welche Märchen, Mondſcheinſagen und Erzählungen enthalten (15 Nummern, darunter: Kalilah wa Dimnah). — III. Titel der Bücher der Griechen und ihrer Geſchichten (9 Nummern). — IV. Titel der Bücher der babyloniſchen Könige und andere (7 Nummern). — V. Titel der liebenden Paare aus der Zeit vor dem Islâm und während desſelben, deren Kunde in beſondern Büchern beſchrieben worden (40 Nummern). — VI. Titel von andern, minder berühmten Liebenden, über deren Liebe Werke verfaßt worden (28 Nummern). — VII. Titel der Liebesgeſchichten (zarter?) Liebchen (Habâibol Moteſarifât) (12 Nummern). — VIII. Titel von liebenden Paaren, deren Sagen in den Mondſcheinmärchen vorkommen (39 Nummern). — IX. Titel der Werke, welche von den Liebſchaften der Menſchen mit den Dſchinnen handeln (16 Nummern). — X. Titel von Werken über die Meereswunder (4 Nummern). — XI. Titel von Märchenwerken, die nur dem Namen nach bekannt, ohne daß man mehr davon weiß (26 Nummern). — XII. Sagen von Helden (Baththâlin) und ihren Verfaſſern (19 Nummern). — XIII. Namen von Nachläſſigen (Mogaffilin) und ihren Seltſamkeiten (9 Nummern). — XIV. Titel perſiſcher, indiſcher, griechiſcher und arabiſcher ſotadiſcher Bücher (13 Nummern, darunter: 2. Das Buch der Grundfeſte der Begierde; 4. Das Buch Martâ's, des Griechen, über die aphrodiſiſchen Sagen; 12. Das Buch der Spiele Reiſats und Hoſein des Luthi [des Lotterbuben]; 13. Das Buch der geliebten Sklavinnen).

[2] Herausgeg. von Silv. de Sacy (Paris 1816), A. Royer (Journal Asiatique. Paris 1848—1849), deutſch von Wolff (Stuttgart 1839), engliſch von Knatchbull (Oxford 1819), arabiſch (Beirut 1888).

Digitized by Google

dieſe literariſche Kurzweil nicht. Die Anſiedlung zahlreicher Perſer und der rege Seeverkehr mit Indien führte dem bald volksthümlichen Literaturzweig neue Stoffe zu, und profeſſionelle Erzähler fügten zu den alten Geſchichten neue und noch ſeltſamere Mären.

1. Tauſend und eine Nacht.

Zum vollen Ausdruck gelangte aber der bei den Arabern zuſammengeſtrömte Sagenſchatz des Orients erſt in dem berühmten, heute in der ganzen Welt verbreiteten Werk „Alf Leilah wa Leilah", d. h. „Tauſend und eine Nacht". Dasſelbe wird ſchon von dem Geſchichtſchreiber Al-Maſûdi, der ſein Hauptwerk im Jahre der Hidſchra 332 (943/4 n. Chr.) erſcheinen ließ, folgendermaßen erwähnt:

„Und in der That meinen viele mit den Geſchichten der Araber wohlvertraute Männer, daß die obgenannten Erzählungen und andere Kleinigkeiten von Männern zuſammengeflochten worden ſind, welche ſich durch Erzählung derſelben den Königen zu empfehlen ſuchten und welche die Gunſt ihrer Zeitgenoſſen fanden, indem ſie ſelbe auswendig lernten und recitirten. So beſchaffen iſt die Art von Büchern, die durch Ueberſetzung von den Perſern (Fârâſiah), den Indern (Hindiyah) und den Gräcorömern (Rûmiyah) zu uns gelangt ſind; wir haben das Urtheil ſchon erwähnt, das über Schriften ſolcher Natur zu fällen iſt. Derart iſt das Buch, betitelt Hazâr Afſânah oder die ‚Tauſend Märchen', was im Arabiſchen Khurâfah (Facetiae) bedeutet; es iſt allgemein bekannt unter dem Namen des ‚Buches der Tauſend und eine Nacht' (Kitâb Alf Leilah wa Leilah). Es iſt die Geſchichte eines Königs und ſeines Veziers, der Tochter eines Miniſters und einer jungen Sklavin (Dſchâriyah), die Shirzâd (Löwenkind) und Dinârzâd (Denarkind) heißen. Derart iſt auch die Geſchichte von Farzah und Simâs, die Eingehenderes über den König und die Veziere von Hind (Indien) enthält: das Buch des Al-Sindbâd, und andere ähnlichen Gepräges." [1]

Das merkwürdige Buch war alſo bereits am Anfang des 10. Jahrhunderts unter ſeinem jetzigen Titel vorhanden; die Geſchichte Sindbâds des Seefahrers gehörte aber noch nicht dazu; es wurde als eine Bearbeitung des perſiſchen Werkes Hazar Afſâneh angeſehen, von den ernſten Moslim zwar verächtlich behandelt, aber doch als Königs- und Volksbuch geleſen. Dieſes höchſt intereſſante Zeugniß wird durch dasjenige des Kitâb al-Fihriſt verſtärkt, das über den perſiſchen Urſprung der arabiſchen Erzählungsliteratur noch das Folgende mittheilt:

---

[1] *Hammer-Purgstall*, Sur l'origine Persane des Mille et une Nuits (Journal Asiatique X, 253. 3e série VIII, 171). — *Burton*, Arabian Nights (Household Ed.). London 1886. VI, 213.

Digitized by Google

„Erster Abschnitt der Geschichte der nächtlichen Fabulisten und der Erzähler phantastischer Abenteuer und Namen der Bücher, die von solchen Dingen handeln. Mohammed ibn Ishâk sagt: Die ersten, die Phantasiegeschichten abfaßten und Bücher daraus machten und diese Bücher den Bibliotheken zuwiesen und solche bestellten, in welchen die Erzählung vernunftlosen Thieren in den Mund gelegt wurde, waren die alten Perser (und die Könige der ersten Dynastie). Die ashkanischen Könige der dritten Dynastie hängten andere daran, und sie wurden vermehrt und erweitert in den Tagen der Sassaniden (des vierten und letzten Königshauses). Die Araber übersetzten sie auch ins Arabische, und die Sprachkundigen und Beredten verfeinerten und verschönerten sie und schrieben andere, die ihnen glichen. Das erste Werk dieser Art war betitelt ‚Das Buch der Hazâr Afsân', das bedeutet Alf Khurâfah, dessen Inhalt der folgende war. Einer ihrer Könige hatte die Gewohnheit, wenn er eine Frau heiratete, sie am nächsten Tage zu tödten. Nunmehr heiratete er ein Fräulein aus den Töchtern der Könige, Shâhrâzâd geheißen, die mit Verstand und Wissen begabt war, und sie kam auf den Einfall, ihm phantastische Geschichten zu erzählen; und überdies pflegte sie die Geschichte gegen Ende der Nacht mit etwas zu verbinden, was den König bewegen könnte, sie am Leben zu lassen und sie zu bitten, die Geschichte in der nächsten Nacht zu Ende zu bringen, bis so tausend Nächte vorüber waren. Unterdessen weilte er mit ihr, bis sie ihm ein Kind schenkte; dann theilte sie ihm die List mit, deren sie sich gegen ihn bedient hatte; er bewunderte sie deswegen, gewann sie lieb und ließ sie am Leben. Der König hatte auch eine Kahramâneh (Amme und Hofmeisterin), Dinârzâd geheißen, welche die Frau dabei unterstützte. Es wird auch gesagt, das Buch sei für Humâi, die Tochter des Bahman, (oder von ihr) verfaßt und es wären darin noch andere Gegenstände enthalten. Mohammed ibn Ishâk fügt bei: Und die Wahrheit ist, bei Allâh (Inshallâh), der erste, der sich am Anhören solcher Nachtgeschichten erlustigte, war Al-Iskender (der von Macedonien), und er hatte eine Anzahl Leute, welche ihm Phantasiegeschichten erzählen und ihn zum Lachen reizen mußten; er beabsichtigte dabei aber nicht nur, sich zu erheitern, sondern auch vorsichtiger und wachsamer zu werden. Nach ihm benutzten die Könige in gleicher Art das Buch betitelt ‚Hazâr Afsân'. Es enthält tausend Nächte, aber weniger als zweihundert Nachtgeschichten; denn eine einzelne Geschichte nahm oft mehrere Nächte in Anspruch. Ich habe es mehrmals vollständig gesehen, und es ist, in Wahrheit, ein schlechtes Buch von frostigen (erbärmlichen) Geschichten." [1]

---

[1] *Burton* l. c. VI, 215. 216. — Gust. Weil, Tausend und eine Nacht. 3. Abdruck der 3. Aufl. 4 Bde. Stuttgart 1889. I, S. III—VIII.

Wie auch der rechtgläubige Bibliograph über das „frostige" und schlechte Buch die Nase rümpfen mochte, es gefiel nicht bloß den „Königen" und Khalifen, sondern auch andern Leuten. Es blieb im Umlauf, und der Kreis der darin enthaltenen Geschichten mehrte sich. Ein weiteres Zeugniß des Ibn Sa'id von Granada (geb. 1218) geht auf ein älteres des Al-Kurtâbi von Cordova zurück, der um die Mitte des 12. Jahrhunderts lebte, und findet sich bei den Geschichtschreibern Al-Makkari und Al-Makrizi (gest. 1444) wieder. Es bedeutet soviel, daß das Buch vom 12. bis 15. Jahrhundert von Bagdad bis nach Aegypten und von da bis nach Südspanien bekannt war. Denn es wird darin erzählt, über Al-Aamir, den VII. Fatimiden-Khalifen von Aegypten (der 1101—1129 regierte), seien Liebesgeschichten in Umlauf gekommen, die den „Tausend und eine Nacht" und ähnlichen geglichen hätten.

Wenn der frühe Ursprung des Werkes nichtsdestoweniger in Zweifel gezogen worden ist [1], so liegt dies hauptsächlich daran, daß Sprache, Darstellung und Colorit, wie sie heute vorliegen, erst einer spätern Zeit, etwa dem 15. oder 16. Jahrhundert, entsprechen. Die Lösung ist wohl darin zu suchen, daß das Buch eine mehrfache, zum wenigsten eine zweifache Bearbeitung gefunden hat.

„In unsern ‚Tausend und eine Nacht' findet man sowohl die Sprache als die Costüme, Sitten und Localitäten Aegyptens, zur Zeit der spätern Mamelukensultane, in den meisten Erzählungen treu gezeichnet, selbst da, wo andere Länder des Ostens als Schauplatz der Handlung gewählt werden. Sowenig also auch mehr geläugnet werden kann, daß die alten persischen Tausend Märchen den spätern ‚Tausend und eine Nacht' als Muster gedient haben, so steht doch auch fest, daß diese mit wenigen Ausnahmen als eine arabische Schöpfung selbst in den Märchen angesehen werden können, deren Stoff aus dem Persischen oder Indischen geliehen wurde. Letztere sind größtentheils daran leicht zu erkennen, daß übernatürliche Ereignisse eine Hauptrolle darin spielen, während in den arabischen Dichtungen bald das romantische bald das komische Element vorherrscht und durchweg ein frischer Humor dem Gemälde einen unwiderstehlichen Reiz verleiht. Auf eine spätere Composition deutet ganz besonders auch der moderne, an das Vulgär-Arabische streifende Dialekt, in welchem sie geschrieben sind und in den sie unmöglich in älterer Zeit übertragen werden konnten. Diesen Dialekt finden wir auch in den Märchen, die wahrscheinlich ältern Ursprungs sind. . . Das Wahrscheinlichste dürfte also sein, daß im 15. Jahrhundert ein Aegypter nach altem

[1] Am schärfsten von *Silv. de Sacy*, Mémoire sur l'origine du Recueil des Contes intitulé Les Mille et une Nuits (vorgetragen vor der königl. Akademie am 31. Juli 1829). extrait des tomes IX et X des Mémoires de l'Instit. Roy. Acad. des Inscriptions et Belles Lettres. Paris 1833.

Digitized by Google

Vorbilde Erzählungen für ‚Tausend und eine Nacht' theils erdichtete theils nach mündlichen Sagen oder frühern schriftlichen Aufzeichnungen bearbeitete, daß er aber entweder sein Werk nicht vollendete oder daß ein Theil desselben verloren ging, so daß das Fehlende von andern bis ins 16. Jahrhundert hinein durch neue Erzählungen ergänzt wurde." [1]

Von den zwölf bis dreizehn bis jetzt untersuchten Handschriften stimmen keine zwei völlig überein, und zwar beschränkt sich die Verschiedenheit nicht auf kleinere stilistische Momente, sondern erstreckt sich auch meist auf den Inhalt selbst. Hier fehlen diese, dort jene Erzählungen; für dieselben sind bald ganz andere, kleinere Stücke, bald längere Romane eingeflochten. Die Rahmenerzählung, welche den so bunten Inhalt umschließt, ist bei allen dieselbe; die unverkennbar persischen Namen derselben, wie das Zeugniß des Fihrist, weisen darauf hin, daß sie wirklich einer persischen Vorlage, den „Tausend Märchen" entnommen ist. Die zwölf größern Stücke, welche sich in allen Handschriften gemeinsam wiederfinden und etwa ein Fünftel des Gesamtstoffes ausmachen, dürfen wohl als älterer Grundstock betrachtet werden, zumal auch der Inhalt theilweise persischen Anschauungen, theilweise einer ältern Zeit entspricht; sie mögen schon im 10. Jahrhundert vorhanden gewesen sein, während die „Fahrten Sindbâds des Seefahrers" auf ein noch höheres Alter hinweisen [2]. Ob die ganze Sammlung schon im 13. Jahrhundert wesentlich ihre jetzige Gestalt erhalten hat, wie Burton [3] meint, oder erst im 15. Jahrhundert, wie Weil glaubt, das können erst weitere Untersuchungen entscheiden; einige Geschichten wie „Kamar al Zaman der Zweite" und „Ma'aruf der Schuster" stammen erst aus dem 16. Jahrhundert.

Vergleichen wir die arabischen Märchen mit ähnlichen, welche das persische Epos gleichsam als Arabesken um die erhabenen Gestalten seiner Helden geschlungen hat, so springt allerdings in die Augen, daß der arabische Geist hinter der dichterischen Gestaltungskraft des persischen weit zurück-

---

[1] Weil a. a. O. I, S. VI.

[2] Diese zwölf Stammerzählungen sind: 1. Die Geschichte des Kaufmanns mit dem Geiste (mit drei Nebenerzählungen); 2. Die Geschichte des Fischers mit dem Geiste (mit vier Nebenerzählungen); 3. Die Geschichte der drei Kalender und Königssöhne und der fünf Frauen von Bagdad; 4. Die Geschichte der drei Aepfel und der zerstückten Frau; 5. Die Geschichte Nureddin Alis und seines Sohnes Bedr Eddin Hasan; 6. Die Geschichte des Buckligen (mit elf Nebenerzählungen); 7. Die Geschichte Nureddins und der schönen Perserin; 8. Die Geschichte Ghanems und der Geliebten des Beherrschers der Gläubigen (mit zwei Nebenerzählungen); 9. Die Geschichte Alis des Sohnes Bakars und der Schems Unnahar (mit zwei Nebenerzählungen); 10. Die Geschichte des Prinzen Kamr Essaman (Kamar al-Zaman) und der Prinzessin Bedur; 11. Die Geschichte vom Zauberpferd; 12. Die Geschichte vom Prinzen Bedr von Persien und der Prinzessin Giauhare von Samandal.

[3] L. c. VI, 224—235.

Digitized by Google

geblieben iſt, indem er ſich nicht zum eigentlichen Epos zu erſchwingen vermochte, und ähnlich wie in der bildenden Kunſt die ſpielende Arabeske zur Hauptſache machte. Ziehen wir indes die ältern indiſchen Erzählungen, z. B. das Pantſchatantra, zum Vergleiche heran, ſo wird uns die Darſtellung der Araber entſchieden natürlicher und darum auch poetiſcher erſcheinen. Denn während das eigentlich epiſche, erzählende Element bei den Indern von der umrahmenden Didaktik nur zu oft erdrückt und für den Abendländer geradezu ungenießbar wird (wie das ſchon im Mahâbhârata der Fall iſt), hat es ſich bei den Arabern gänzlich von der philoſophiſchen Schulmeiſterei befreit oder bietet den nutzreichen Lehrgehalt höchſtens im künſtleriſchen Gewande der Erzählung ſelbſt. Der Araber erzählt nicht, um hocherhabene Geheimniſſe und Rechtsſätze einzupauken; er erzählt, um zu erzählen, zu unterhalten, zu ergötzen. Und das verſteht er meiſterlich.

Was den Reiz des Wunderbaren aber nicht wenig erhöht, iſt der Umſtand, daß es in den „Nächten" bald in wunderlichſtem Gegenſatz mit der Proſa des Alltagslebens zuſammenſtößt, bald ſich aufs ſeltſamſte mit derſelben verbindet und zuſammenfließt, wie in Shakeſpeares „Sommernachtstraum" oder „Sturm". Das Alltäglichſte wird ſo in das Zwielicht des Märchens gerückt, und die ganze Phantaſiewelt des Märchens ſteigt mit ihren Wunderweſen auf dieſe Erde hernieder, um durch ihre realiſtiſche Schilderung ſelbſt dem Zweifler glaubhaft zu werden.

Als einheitliches, völlig abgerundetes Kunſtwerk läßt ſich, nach dem Geſagten, das gefeierte Unterhaltungsbuch nicht betrachten. Es bietet jedoch nicht bloß ein überaus ſprechendes Bild islamitiſcher Cultur, es iſt unzweifelhaft auch in künſtleriſcher Hinſicht den bedeutſamſten, anziehendſten Volksbüchern aller Zeiten beizuzählen. Während der Korân die mohammedaniſche Welt zeichnet, wie Mohammed ſelbſt ſie haben wollte, zeichnen die „Tauſend und eine Nacht" ſie, wie ſie ſich wirklich im weiten Reiche der Khalifen geſtaltete, jedoch verſchönert und verklärt im Spiegel der Poeſie, als theilweiſe Erbin der von ihr unterjochten Völker, umſtrahlt von der ſchimmernden Pracht des Khalifats. Außer dem Korân iſt deshalb kein anderes Werk der Araber im Abendlande mehr bekannt geworden[1]. Da es trotz ſeines moham-

[1] In Europa wurden die „Tauſend und eine Nacht" erſt durch den Franzoſen Anton Galland bekannt, der die Geſchichten in den Kaffeehäuſern zu Konſtantinopel vortragen hörte, ſie überſetzte und (Paris 1704—1717) in 12 Bänden herausgab. Obwohl ſeine Ueberſetzung nur ein Viertel des ganzen Werkes umfaßte, vielfach verſtümmelt, fragmentariſch und oft paraphraſtiſch und willkürlich war, gab ſie doch den Kern und Geiſt des Ganzen in anziehender Faſſung wieder. Sie wurde 1710 bis 1730 durch Talander ins Deutſche, 1712—1715 ins Engliſche überſetzt und blieb bis herab in die neueſte Zeit Grundlage zahlreicher Ausgaben und Bearbeitungen in den verſchiedenſten neuern Sprachen. Eine genauere, aber etwas hölzerne deutſche

Digitized by Google

medaniſchen Gepräges doch kein Religionsbuch war, ſondern vorzugsweiſe als Werk der Phantaſie erſchien, blieb es nicht wie der Korân auf gelehrte Kreiſe beſchränkt, ſondern konnte als Unterhaltungsſchrift bei allen chriſtlichen Völkern Europas Aufnahme finden[1].

Verſuchen wir uns von dem Zauber Rechenſchaft zu geben, den es durch ſo viele Jahrhunderte auf die Völker des Morgen- wie des Abendlandes ausgeübt hat, ſo liegt derſelbe offenbar zu gutem Theil in den bunten Sagenſtoffen und in der reizenden, phantaſievollen Wunderwelt, die es aus Indien und Perſien, Hellas, Aegypten und Babylon überkommen. Alle dieſe Stoffe hat ſich aber der arabiſche Geiſt wirklich aſſimilirt. Er hat ſie aus ihrem polytheiſtiſchen, heidniſchen Stammboden herausgehoben und in eine monotheiſtiſche Sphäre verpflanzt, welche der chriſtlichen Anſchauungsweiſe bedeutend näher ſteht. Ueber den unabſehbaren Scharen guter und böſer Geiſter wie über der ſichtbaren Natur und den Geſchicken der Menſchheit waltet Alláh, der eine und einzige Gott, zwar nach Geſetzen eines unheimlichen Fatalismus, aber immerhin doch als Allerbarmer aufgefaßt und geprieſen. Mochte der abergläubiſche Orientale dabei dieſe Geiſter- und Wunderwelt als eine wirklich beſtehende auffaſſen, für den Abendländer ward ſie zum feſſelnden Spiel der Phantaſie.

Dieſes Gaukelſpiel der Phantaſie dehnt ſeinen Zauber dann auch auf die Erzählungen aus, die erſt in den Ruhmestagen der Khalifen entſtanden ſind und ſich um die Perſon des Hârûn al Raſchîd zum Kranze vereinigen. Es iſt nicht der hinterliſtige, blutdürſtige Tyrann der wirklichen Geſchichte, der uns hier vor Augen tritt, ſondern ein gemüthlicher Volkskönig, ähnlich dem perſiſchen Bahram Gur, der es liebt, in theatraliſcher Verkleidung zu ſeinem

---

Ueberſetzung lieferte erſt Max Habicht (15 Bde. Breslau 1824. 1825) nach der Handſchrift von Tunis, eine franzöſiſche J. von Hammer-Purgſtall, wieder ins Deutſche überſetzt von E. Zinſerling (Stuttgart, Cotta, 1823) und aus dieſem ins Franzöſiſche zurücküberſetzt von G. S. Trébutien (Paris 1828). Weit überholt wurden dieſe Ueberſetzungen durch diejenge von Dr. Guſtav Weil (3 Bde. Stuttgart 1838—1842. 3. Aufl. in 4 Bänden. Stuttgart 1872. Dritter Abdruck daſ. 1889). Eine ziemlich willkürlich gekürzte engliſche Ueberſetzung lieferte Edw. Lane (3 Bde. London 1839. 1859. 1883), die vollſtändigſten und genaueſten John Payne (9 Bde. London 1882—1884) und Richard Burton (16 Bde. Benares 1885—1888). Von letzterer Ueberſetzung, welche auch die ſchlimmſten Stellen arabiſcher Obſcönität wiedergibt, hat Lady Burton eine gereinigte Ausgabe veranſtaltet unter dem Titel: *Lady Burton's* Edition of her Husband's Arabian Nights, translated literally from the Arabic, prepared for Household Reading by *Justin Huntley M'Carthy*. London 1886. 6 vols. Sie entſpricht allen wiſſenſchaftlichen Forderungen und verdient von allen neuern Ausgaben die meiſte Empfehlung.

[1] Ueber Charakter und Inhalt vgl. *De Goeje*, De arabische Nachtvertellingen (De Gids. Sept. 1886). — *Burton* l. c. VI, 257—312. — Aug. Müller, Die Märchen der Tauſend und Einen Nacht (Deutſche Rundſchau. Berlin. LII, 77—96).

Digitized by Google

Volk herabzuſteigen, ſeine Leiden und Freuden zu theilen, gelegentlich etwas Gerechtigkeit auszuüben, beſonders aber ſich von den Sorgen des Regiments witzig zu erholen. Freilich iſt der jugendliche, muntere Perſerkönig eine viel naivere, volksthümlichere und poetiſchere Figur als der ſtark an Melancholie leidende Hârûn oder Aaron. Doch beſitzt dieſer immerhin eine gewiſſe patriarchaliſche Gutmüthigkeit; er denkt noch nicht daran, ſeinen treuen Begleiter und Vezier Dſcha'far und das ganze Haus der Barmekiden auszurotten. Neben dem berühmten „Beherrſcher der Gläubigen", der durch die „Tauſend und eine Nacht" zum Typus des Khalifats geworden iſt, erſcheinen aber auch andere Khalifen, Sultane und Könige, mit ihren bald hochweiſen, bald pfiffig verſchlagenen und hinterliſtigen Vezieren, mit Scharen von hoffnungsvollen Prinzen und verliebten Prinzeſſinnen und dem zahlloſen Schwarm eines orientaliſchen Hofſtaates, Sklaven, Sklavinnen und Eunuchen, Beamten und Leibwachen, Räthen, Zahlmeiſtern, Tänzern und Luſtigmachern. An Hoflieferanten darf es auch nicht fehlen. Die Händler mit Juwelen, koſtbaren Brocaten, Schmuck und Parfümerien haben viel zu thun. Aber aus den mit den reichſten Teppichen behangenen Prunkgemächern führt uns die Erzählung auch in das bunte Gewirr der Städte hinaus, in die Buden der Krämer und in die Werkſtätten der Handwerker, zu Gevatter Schuſter und Schneider, Bäcker und Schlächter, Schmied und Färber. In den winkligen Straßen ſchlägt ſich die Polizei mit Schwindlern und Diebsgeſindel aller Art herum, während bankrotte Kaufleute unter die Laſtträger und Bettler gerathen. In die Abenteuer am Meeresſtrand iſt häufig der arme Fiſcher mit Weib und Töchtern verflochten, indes von den Hafenſtädten reichbefrachtete Schiffe zu den fernſten Meeren ziehen, unternehmende Händler alles wagen und gewinnen.

In dieſen bunten Bildern waltet nicht bloß eine unerſchöpfliche Mannigfaltigkeit, Friſche, Leben, Anſchaulichkeit, die Färbung des Unmittelbaren, ſondern auch ein unverwüſtlicher, geſunder Humor. Da iſt der Faulpelz, der von ſich geſteht: „Ich war ſo träge, daß, wenn ich in der heißen Jahreszeit irgendwo herumlag und die Sonne mich traf, ich mir nicht die Mühe nahm, mich in den Schatten zu legen." Da iſt der Barbier, der in einem Zuge ſieben lange Geſchichten dahererzählt und dann noch behauptet, ſchweigſam zu ſein. Da iſt der Bucklige, der, bei einem Schneider zu Tiſche geladen, ſcheinbar an einer Gräte erſtickt, und nun bringt der Schneider die vermeintliche Leiche in das Haus eines jüdiſchen Arztes, dieſer ſtellt ſie an der Mauer eines Hofes auf, der dem Küchenmeiſter des Sultans gehört; da rennt ein Chriſt ſie um, und da dieſer nun als Mörder gefaßt wird, wollen alle vier den Mord begangen haben, und ſchließlich kommt der Bucklige noch gar wieder zum Leben. An ſolchen drolligen Zügen, heitern Schelmereien, Verwechslungen und Streichen iſt Ueberfluß. Auch wo der

Gegenstand selbst nicht komisch ist, trägt vielfach der Ausdruck oder der Dialog eine köstliche humoristische Färbung.

Zwischen diese lustigen Genrebilder lagern sich Liebesnovellen voll des rührendsten Ernstes. Das nie ausgesungene Lied tönt da in hundert verschiedenen Accorden und erhebt sich nicht selten zu lyrischer, rhythmischer Form, einfacher und natürlicher, als es in der eigentlichen Kunstlyrik der Fall ist. Mit den Romanen der unglücklich Liebenden verbinden sich bald die spannendsten Intriguen, bald die wundersamsten Abenteuer zu Land und Wasser, bald Kampf und Krieg mit ausgeprägt ritterlichem, romantischem Charakter. Auch das christliche Mittelalter hat dazu seine Beiträge geliefert. Nur die Lesung des Buches selbst kann den Eindruck wiedergeben, den der stete Wechsel von Ernst und Scherz, Trauer und Humor, Licht und Dunkel hervorruft.

Als Ganzes, in ihrer vollen und vollständigen Gestalt betrachtet, bilden diese Erzählungen ein dramatisches Gemälde orientalischen Lebens, wie es kaum ein anderes Schriftdenkmal darbietet. Ist der ideale Gehalt auch ebenso dürftig wie der Islâm selbst, so fehlt es doch nicht ganz an der Vorstellung einer gewissen ausgleichenden Gerechtigkeit, welche die Tugend triumphiren, das Laster unterliegen läßt und einer gewissen weisen Führung, welche mitunter die Härten des Fatalismus mildert. Soweit sich auch Sitten und Sittenschilderung mitunter von den Normen des Naturgesetzes verirren mögen, so bleibt doch immer ein ansehnlicher Grundstock harmloser Züge und guter natürlicher Eigenschaften, welche das bunte Panorama freundlich erhellen. Wahrhaft bezaubernd aber wirkt die Lebendigkeit, Anschaulichkeit und Mannigfaltigkeit der ineinander verflochtenen Geschichten.

„Sie bilden eine Phantasmagorie, in welcher Erzengel und Engel, Teufel und Gespenster, Luftgeister, Feuergeister, Wassergeister ganz natürlich mit den Menschen dieser Erde zusammentreffen, wo fliegende Pferde und redende Fische zur vollen Wirklichkeit gelangen, wo der König und der Fürst mit Fischer und Bettler, Seeungeheuern und Kannibalen umgeht, der Stadtbürger mit dem Beduinen zusammenstößt, Eunuch und Ritter sich begegnen, der Kadi sich mit dem Dieb verträgt, die Frommen und Reinen mit dem Kuppler und der Zwischenträgerin auf derselben Bank sitzen, wo der berufsmäßige Religionsdiener, der Korângelehrte und der strengste Moralist sich dem boshaften Zauberer, dem Spötter und einem verlotterten Dichter der Ausschweifung wie Abû Nowâs zugesellt, wo der Höfling mit dem Bauer scherzt und der Straßenkehrer die vornehmste Dame zur Frau erhält. Und die Charaktere sind vollendet und belebt mit wenigen Strichen, so frisch und sicher wie der Glanz der Sonnenstrahlen. Das Werk ist ein Kaleidoskop, in dem alles zum Gemälde sich gestaltet: stolze Paläste und Landhäuser, grauenerweckende unterirdische Höhlen und todbrohende Wälder; Gärten,

Digitized by Google

ſchöner als jene der Heſperiden; Meere, die mit rauſchenden Wogen an verzauberte Berge ſchlagen; Thäler des Todesſchattens, Luftreiſen und Fahrten in den Tiefen des Oceans, Zweikampf, Schlacht und Belagerung, Verlobung und Hochzeitsfeier. Aller Glanz und aller Schmutz, alle Schönheit und alle Gemeinheit, der Zauber und die Groteskheit, die Magie und die Trauer, die Tapferkeit und die Erbärmlichkeit des morgenländiſchen Lebens ſind hier beiſammen; die Bilder der drei großen arabiſchen Leidenſchaften, Liebe, Krieg und Abenteuer, berechtigten das Werk zu dem Titel: ‚Blut, Moſchus und Haſchiſch'. Und noch mehr! Das Genie des Erzählers belebt die trockenen Gebeine der Geſchichte, und indem er die Fiction mit dem Thatſächlichen verbindet, weckt er die Vergangenheit vom Grabe auf: die Khalifen und das Khalifat kehren nach Bagdad und Kairo zurück, während Asmodäus freundlich das flache Dach von jedem Hauſe entfernt und uns erlaubt, unſere neugierigen Blicke in das ganze Innere zu richten. Das iſt vielleicht die beſte Kraftprobe. Endlich eröffnet ſich die Bildergalerie mit einer Reihe zauberhafter und packender Abenteuer und zeigt als Schluß eine idylliſche Scene ehelichen Glückes in Hallen, die vordem nur Wolluſt und Blut athmeten." [1]

So bedeutungsvoll es nun in culturgeſchichtlicher Hinſicht ſein mag, daß neben den Lichtſeiten auch der „Schmutz", die „Gemeinheit" und die „Erbärmlichkeit des morgenländiſchen Lebens" in dem Werke zu Tage treten, ſo ſehr ſchädigt in äſthetiſcher und ſittlicher Hinſicht dieſe Beigabe den Werth des Ganzen als eines poetiſchen Volksbuchs. Mit Recht vergleicht P. A. Salhani S. J., der eine der beſten neuern Ausgaben des arabiſchen Textes veranſtaltet hat, dasſelbe deshalb „mit einem großen Strome, der ſich in tauſend Kanäle theilt; aber einige dieſer Kanäle wälzen ſchlammige Wogen dahin; man muß ſie auffüllen, wenn man die ganze Waſſermaſſe rein bewahren will" [2]. Von dieſem Schlamme gereinigt, der verhältnißmäßig einen ziemlich geringen Raum einnimmt, ſind die „Tauſend und eine Nacht" ein nur ſelten erreichtes und übertroffenes Meiſterwerk der erzählenden Proſa, das in Weltanſchauung, Ton und Färbung allerdings auch dann mohammedaniſch bleibt und ſich nicht zu den ſittlichen Idealen des Chriſtenthums erſchwingt.

2. Der Antar-Roman.

Während faſt jedes Kind in Europa einige Geſchichten aus „Tauſend und eine Nacht" kennt, iſt ein anderes umfangreiches Unterhaltungsbuch

[1] *Burton* l. c. VI, 297. 298.

[2] Les Mille et une Nuits. Publié par le P. *A. Salhani* S. J. 5 vols. Beyrouth 1883—1890. Préface. — Treffend wird hierzu bemerkt: Grâce à l'éditeur, ces quelques taches qui déparaient le chef-d'oeuvre n'existent plus; et désormais le livre pourra prendre dans les bibliothèques de famille la place qui lui revient. Das läßt ſich von mehreren neuern Ueberſetzungen leider nicht ſagen.

Digitized by Google

der Araber, der sogen. „Antar-Roman", kaum über die Kreise orientalistischer Fachwissenschaft hinausgedrungen und hat selbst in diesen verhältnißmäßig noch wenig Beachtung gefunden. Im Fihrist wird er nicht erwähnt, und man hat hieraus geschlossen, daß er einer spätern Zeit, dem 6. Jahrhundert nach der Hidschra, angehört [1]. Stücke daraus wurden indes von Meddâh (öffentlichen Erzählern) in den Kaffeehäusern des Orients wie in den Zelten der Wüste vorgetragen. Wie einige Klassen dieser Rhapsoden nach andern Romanen benannt wurden (Zaidijeh, Hilalijeh, Zaririjeh, letztere nach dem Sultan Az Zâhir Beibar), so gab es eine eigene Klasse der Antarijeh, die sich vorzüglich mit der Declamation dieses Romans befaßten [2]. Sprenger und Wetzstein hörten solche zu Damaskus [3]; nach Hamilton ist das Werk bei den Beduinen der Wüste nicht weniger beliebt als in den Städten Aleppo, Damaskus, Kairo und Bagdad [4]. Caussin weist seine Verbreitung in Syrien nach [5]; Fresnel traf sogar in Dschidda einen Antarsänger [6]. Allgemein wird von den Forschungsreisenden bezeugt, daß die Araber noch immer mit höchstem Entzücken diesen Vorträgen und Liedern lauschen [7]. Ueber den Verfasser sind weitschichtige Untersuchungen angestellt worden, die indes noch zu keinem befriedigenden Resultat geführt haben [8].

Der Roman, der in Folio-Ausgabe 10 Bände, in Octav 32 Bände füllt, erzählt das Leben des Moallakât-Dichters und Kriegers Antara vom Stamme Abs in breitester Ausführlichkeit [9]. Den Faden der Verwicklung bilden zum Theil seine Liebe zu Abla, der schönen Tochter seines väterlichen Oheims Mâlik, zum Theil die Kämpfe, in die er um ihretwillen und später durch die Kriege seines Stammes hineingerissen wird. Das Ganze zerfällt in drei Haupttheile, von welchen der erste mit der glücklichen Hochzeit mit Abla schließt; der zweite schildert dann die weitern Thaten des fahrenden Sängers, bis ihm die Ehre zu theil wird, sein Preisgedicht an der Ka'ba aufgehängt zu sehen; der dritte umfaßt die spätern Wanderungen, Raubzüge, Kriege und den Tod des ritterlichen Dichters, dem als lustige Person wie eine Art Sancho Pansa sein Schildknappe Schejbûb zur Seite geht. Die ungeheure Breite und Weitschweifigkeit, mit der dies alles erzählt wird,

---

[1] Hammer, Literaturgeschichte der Araber III, 351 ff.

[2] *Lane*, Manners of Egypt II, 114—116. 126.

[3] Sprenger, Leben Mohammeds III, S. CCXLVIII. — Wetzstein, Der Markt in Damaskus (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XI, 493).

[4] *Hamilton*, Preface (zu seiner Uebersetzung) p. XV.

[5] Journal Asiatique XII (1833), 98.

[6] Ibid. V (1838), 503.

[7] Berggreen, Reisen in Europa und dem Morgenlande II, 83.

[8] Dr. Heinrich Thorbecke, Antarah, des vorislamischen Dichters, Leben (Heidelberg 1868) S. 31 ff.

[9] S. oben S. 314. 315.

Digitized by Google

hat die Europäer wohl am meiſten abgeſchreckt, das Werk bei ſich einzubürgern[1].

Dazu kommt, daß der Roman in ſeiner kriegeriſchen Herbheit und Eintönigkeit weder die bunte Abwechslung noch die ſchimmernde Farbenpracht, den fröhlichen Humor und die ſchmeichleriſche Weichheit der „Tauſend und eine Nacht“ beſitzt. „Die Erzählungen der ‚Tauſend und eine Nacht‘ ſind die Unterhaltung der Weiber. Antar iſt ein Buch für die Männer; man findet da eine Schule der Beredſamkeit, der Seelengröße, des Edelmuthes und der Politik.“ So läßt Cardin de Cordonne einen Araber ſagen[2]. Bei allen ſeinen Mängeln hat der Roman doch etwas von der Kraft und Bedeutung eines Epos an ſich. „Er iſt die nationale und darum authentiſche Darſtellung jenes Beduinenlebens, das ſich durch alle Jahrhunderte ſo gleich bleibt und unſerem Verſtändniß trotz ſo vieler trefflichen und flüſſigen Schilderungen ſo ſchwer iſt. Seine Kenntniß iſt ein nothwendiger Schlüſſel zum Verſtändniß der alten arabiſchen Poeſie. Sirat Antar iſt aber das beſte Mittel, zu dieſer Kenntniß zu kommen, die gleich gut angewendet werden kann auf die Beduinenpoeſie der jüngſten Zeit wie die jenes frühern Jahrhunderts, in welchem derjenige dichtete und ſtritt, deſſen Namen der Roman trägt, Antarah.“[3] „Ich war einmal,“ erzählt Wetzſtein, „um mir ein gerühmtes Pferd zu kaufen, in einem Lager der Beni Siba, und hatte, um ihnen Vergnügen zu machen, einen Rhapſoden der Sirat Antar mitgenommen, mit dem ich damals gerade dieſes Meiſterſtück epiſcher Poeſie der Araber las. Gegen Abend lagerte ſich die Niederlaſſung beim Zelte des Schêch, um den fremden Antari zu hören, und ich fragte den Schêch, welche Epiſode er wünſche. Raſch antwortete er: den Kampf Antars mit dem römiſchen (oſtrömiſchen) Kaiſer und ſeinen Zug nach Konſtantinopel.“[4]

---

[1] Den erſten Theil hat der Engländer Hamilton überſetzt (Antar, a Bedoueen Romance. 4 vols. London 1820). Werthvolle Bruchſtücke von Ueberſetzungen gibt das Journal Asiatique: La mort d'Antar (*Caussin.* 1833. XII, 109—123). Le sabre d'Antar (*Cardin de Cordonne.* 1834. XIII, 259 s.). La mort de Zuhair (*Caussin.* 1834. XIV, 317 s.). Djeida et Khalid (*Cardin.* 1837. IV, 49). Dessar (*Cardin.* ibid. p. 566). Antar au Perse (*Dugat.* 1848. XII, 433. 849; XIII, 376; XIV, 514). Le roi No'man (*Dugat.* 1853. I, 5). Eine neue Ueberſetzung begann Marcel Devic (Paris 1878). Reichhaltige Auszüge gab ſchon Hammer-Purgſtall in den Wiener „Jahrbüchern der Literatur“ VI (1819), 229 ff. — Die Hauptepiſoden vereinigt Dr. *C. A. Holmboe*, Antar. Arabernes Bayard. Christiania 1881. — Arabiſche Textausgaben erſchienen in Beirut (10 Bde. 1282 H.) und in Kairo (32 Bde. 1286 H.).

[2] Journal Asiatique XIII (1834), 256.

[3] Thorbecke a. a. O. S. 32.

[4] Wetzſtein, Der Markt in Damaskus (Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländ. Geſellſch. XI, 493).

Mag einen Beduinen die Erinnerung mit Begeisterung erfüllen, daß einer der Seinen einstmalen gen Konstantinopel gezogen sei, so bleibt es für den Europäer doch immerhin schwer, sich für einen dreißigbändigen Roman zu erwärmen, dessen Hauptschauplatz die Wüste ist, in dem es sich ewig nur um dieselben Zeltwanderungen von Oase zu Oase, dieselben Stammeshändel, dieselben Plünderungszüge, dieselben Kämpfe um Nahrung, Ruhm und Freiheit handelt.

Einen nicht viel weitern Gesichtskreis eröffnen andere Volkserzählungen und Romane, welche gleich dem Antar-Roman bis herab auf die Neuzeit von Rhapsoden vorgetragen oder zum Rebâb (d. h. zur Laute) gesungen wurden, nunmehr im Orient auch vielfach lithographirt und gedruckt werden; so die Kissat al Zir (Beirut 1866), die Sirat Seif ibn dhi Jazan (17 Theile. Bulaq 1294 H.), die Erzählung der Benu Hilâl (Beirut 1880—1883), die Geschichte Râs al-Ghûl (Kairo 1302 H.). Es ist indes von denselben noch nichts übersetzt [1].

3. Huseins Tod und Muchtârs Rache.

Wie in der altnordischen Saga, berührt sich auch in der Erzählungsliteratur der Araber der historische Roman so nahe mit der wirklichen Geschichte, daß die Grenzen oft schwer zu ziehen sind und daß reich ausgeschmückte Erzählungen mit stark poetischem Beisatz das Ansehen geschichtlicher Berichte erworben haben. Eine solche ist die Geschichte von „Huseins Tod und Muchtârs Rache", welche dem ältesten arabischen Geschichtschreiber Abû Michnaf zugeschrieben wird und deren Anfang auch auf dessen glaubwürdigem Berichte ruhen mag, während die übrigen drei Viertel so viel Unglaubliches enthalten, daß sie als romanhafte Erweiterungen älterer Berichte gelten müssen [2].

[1] Ueber andere Romane vgl. *Perron*, Saïf al-Tijân. Glaive des Couronnes (Paris 1862) p. VI. Ueber einen derselben, den er Delhèmeh oder Zât el-Hemmeh nennt, sagt er: La composition de Delhèmeh, sorte de roman historique dans l'allure, ou à peu près de ceux de Walter Scott, est surtout un roman de cape et d'épée, plein d'intérêt; car il donne les récits de guerres extraordinaires contre les chrétiens ou infidèles du Bas-Empire à l'époque de Hâroûn el-Rachîd, les récits d'excursions ou d'incursions, les tables des intrigues de la cour du capricieux et ombrageux Kalife, les peintures vives et animées des moeurs et des idées de ce siècle, les épisodes de nombre d'hommes dont les hauts faits, ou les malices, ou les fourberies varient à tout moment cette vaste galerie. Delhèmeh est la grande figure du livre; c'est une sainte guerrière.

[2] F. Wüstenfeld, Der Tod des Husein ben Ali und die Rache. Ein historischer Roman aus dem Arabischen. Sitzungsberichte der Königl. Gesellsch. der Wissensch. vom 5. August 1882 und 6. Januar 1883. Berlin.

Digitized by Google

Der Held der Erzählung iſt Huſein, der Sohn Alis und der Fâtime, der Lieblingstochter des Propheten. Nach dem Tode Moâwiahs, des erſten Khalifen aus dem Geſchlechte der Omajjaden, weigert er ſich, deſſen Sohn und Nachfolger Jazid zu huldigen. Die Schiiten in Kûfa erheben ſich zu ſeinen Gunſten und rufen ihn als rechtmäßigen Erben des Khalifats in ihre Stadt. Es gelingt jedoch Jazid, die Schilderhebung zu bewältigen, ehe der vertrauensſelige Huſein von Mekka nach Kûfa gelangt. Aus Rückſicht auf den Propheten ſucht Jazid ihn zu ſchonen und verſieht ſeinen Feldherrn mit entſprechenden Befehlen. Allein in ſeinem ritterlichen Sinn verwirft Huſein alle Compromiſſe, die ihm angeboten werden. Mit nur 150 Mann wird er bei Kerbelâ von einer Uebermacht von 5000 eingeſchloſſen und ſtirbt mit ſeinen Vettern und Freunden den Heldentod. Von den Schiiten wurde er von da ab als Martyrer und Heiliger verehrt und mit fanatiſch glühender Begeiſterung gefeiert.

In die unheimliche Gluth dieſer Begeiſterung iſt die Erzählung getaucht, die ſich langſam und umſtändlich, mit beſtändiger Anführung anſehnlicher Gewährsmänner, wie wirkliche Geſchichte entwickelt, ſich dann aber zu immer leidenſchaftlicherem Pathos erhebt und mit vielen eingeſtreuten Verſen das tragiſche Schickſal des ebenſo frommen und ritterlichen als unglücklichen und verlaſſenen Prophetenſohnes aufs ergreifendſte ausmalt. Charakterzeichnung, Stimmung, Colorit ſind unverkennbar aus dem Leben ſelbſt gegriffen. Die ritterlichen wie die barbariſchen Züge des Beduinenthums, der düſtere Fatalismus des Islâms wie der blutige Fanatismus ſeiner Bekenner ſind mit draſtiſcher Kraft geſchildert. Ihren Höhepunkt erreicht die bluttriefende, grauenhafte Darſtellung in Huſeins Tode.

Nachdem er ſchwer verwundet ſchon drei Stunden am Boden liegt, ſprengen vierzig Männer herbei, um ſeinen Kopf zu holen; doch der erſte und der zweite weichen ſcheu vor ſeinem Blick zurück, weil ſeine Augen ſo ganz denen des Gottgeſandten glichen. Erſt der ruchloſe Schimr ben Dſul-Dſchauſchan wagt die verbrecheriſche That:

„Er ſtieg vom Pferde ab, näherte ſich Huſein, ſetzte ſich rittlings auf ſeine Bruſt und legte ihm das Schwert an die Kehle; da öffnete er ſeine Augen, blickte ihn an und ſprach: Wehe dir! Wer biſt du? Du biſt hoch hinaufgeſtiegen. — Kennſt du mich nicht? — Nein! — Ich bin Schimr ben Abul-Dſchauſchan el-Dhibâbi. — Und kennſt du mich nicht? — O ja, du biſt Huſein ben Ali ben Abu Tâlib; dein Großvater iſt Mohammed, der Gottgeſandte, deine Mutter Fâtime, die Hehre, und dein Bruder Haſan. — Wenn du weißt, daß dies mein Rang und meine Abkunft iſt, warum willſt du mich tödten? — Ich hoffe dafür von dem Khalifen Jazid ben Muâwija die Belohnung zu bekommen. — Wehe dir! Was iſt dir lieber, die Belohnung von Jazid oder die Vermittlung meines Großvaters, des Gottgeſandten? — Ein Kreuzer Belohnung iſt mir lieber als dein Vater, dein Großvater, dein Bruder und deine Mutter. — Wehe dir! Wenn es unabänderlich iſt, daß du mich tödten willſt, ſo gib mir noch einen Trunk Waſſers zu trinken. — Behüte! Bei Gott! du

Digitized by Google

ſollſt kein Waſſer koſten, ſondern den Tod, einen Biſſen nach dem andern, ein Stück nach dem andern. — Ich bitte dich um Gottes willen, willſt du nicht dein Geſicht enthüllen, damit ich dich anſehen kann? — Er nahm ſeine Binde ab, und ſiehe, er war ausſätzig, hatte nur ein Auge, eine Schnauze wie ein Hund und einen Schnurrbart wie ein Schwein. Da ſprach Huſein: Ich bekenne, daß kein Gott iſt außer Alláh, und daß mein Großvater Mohammed der Geſandte Gottes iſt; mein Großvater, der Gottgeſandte, hatte recht, als er eines Tages zu meinem Vater ſagte: Deinen Sohn Huſein wird ein Mann tödten, der einem Hunde und Schweine gleicht, ausſätzig iſt und aus dem Munde riecht. — Schimr erwiderte: O Huſein, du vergleichſt mich mit Hunden und Schweinen! Bei Gott! dich ſoll kein anderer tödten als ich. Jetzt drehte er ihn um aufs Geſicht und fing an, ihm die Adern am Halſe durchzuſchneiden, wobei er ſprach:

Ich tödte dich heute und weiß ſelbſt
ganz genau (es iſt kein Zwang zu dem Bekenntniß),
daß dein Vater der beſte Menſch unter der Sonne war,
der beſte, der die vorgeſchriebenen und auch die freiwilligen Gebräuche beobachtete.
Ich tödte dich heute und werde es bereuen
und werde danach in der Hölle gebraten werden.

Jedesmal, wenn er ihm eine Ader durchſchnitt, rief Huſein: Oh Großvater! oh Abul-Káſim! oh Mohammed! oh Vater! oh Ali! oh Haſan! oh Fátime! oh Durſt! oh die wenige Hilfe! Dann ſchnitt ihm der Verfluchte den Kopf ab, ſteckte ihn auf eine hohe Stange und rief: Gott iſt groß! und die Soldaten wiederholten dreimal: Gott iſt groß! Die Erde erbebte unter ihnen, Oſt und Weſt verfinſterten ſich, die Menſchen erfaßte Furcht und Zittern, vom Himmel fielen ſieben Tropfen Blut, was nur an dieſem Tage geſchah und an dem Tage, an welchem Johannes, der Sohn des Zacharias, getödtet wurde, und eine Stimme rief vom Himmel: Getödtet iſt, bei Gott! der Imám, Sohn des Imám, getödtet iſt Huſein ben Ali. Dies geſchah am Montag, den 10. Muharram (10. October 680)." [1]

Dieſer gräßlichen Kopfabſchneiderei entſpricht der zweite Theil, „die Rache", die Muchtár an den Mördern des Huſein und ihren Anhängern zu Kúfa vollzieht. Im vollſtändigſten Gegenſatz zur wirklichen Geſchichte ſchließt der Roman mit der Verſicherung: „Muchtár blieb in Kúfa, bis er ſtarb, und Gott ließ es nachdem nicht zu, daß für die Omajjaden eine Fahne wieder erhoben wurde. Gott, der gelobt und geprieſen ſei, weiß es am beſten." [2] Der Khalif Jazíd wird auf einer Jagd wunderbarerweiſe in die Hölle entrückt. Ueber ſeine Anhänger ſiegt Muchtárs Feldherr Ibrahim. Zur Rache für Huſeins Tod werden zehntauſend Köpfe und achtzigtauſend Ohren und Naſen abgeſchnitten, die Haupträdelsführer in der ſchauerlichſten Weiſe zu Tode gepeinigt. Ueber die zehntauſend Köpfe läßt Muchtár Teppiche breiten, „und alle ſetzten ſich oben darauf; es wurden Tiſche gebracht und Speiſen aufgetragen, und ſie aßen und tranken über ihnen und wurden geheilt von der Furcht vor den Feinden Gottes, ſeines Geſandten und ſeiner Familie" [3].

[1] A. a. O. S. 96. 97. [2] Ebd. S. 213. [3] Ebd. S. 201.

Digitized by Google

Wie volksthümlich gerade ſolche Erzählungen bei den Mohammedanern blieben, zeigt der Umſtand, daß die mitgetheilten Stellen aus einer Handſchrift vom Jahre der Hidſchra 998 (1590 n. Chr.) ſtammen, andere Handſchriften in verſchiedenen Bibliotheken Europas vorhanden ſind, die Geſchichte, in neuer Bearbeitung in Kairo gedruckt, wiederholte Auflagen erlebte, noch eine im Jahre 1881. Bei den Schiiten gilt ihr Hauptinhalt geradezu als religiöſe Legende. Das „Martyrium" Huſeins und ſeiner Gefährten ſamt der greulichen Rache wird als religiöſes Feſt gefeiert. Die Lügenhaftigkeit, der Fanatismus und die barbariſche, blutdürſtige Grauſamkeit, welche dieſe Erzählungen beſeelen, werfen ein düſteres Licht auf die üppig-ſinnliche Herrlichkeit der „Tauſend und eine Nacht" und auf die oft verhimmelte Cultur der Araber, welche die Welt erleuchtet haben ſoll, während das mittelalterliche Europa in tiefſter Nacht befangen war.

Iſt ein endgiltiges Urtheil über dieſen ganzen Zweig der arabiſchen Literatur übrigens heute auch noch nicht möglich [1], ſo läßt die Geſchichte des Islâms anderwärts kaum einen Zweifel, daß weitere Forſchungen jene düſtern Charakterzüge nicht verwiſchen können.

Sechstes Kapitel.

Anſätze zu einer chriſtlich-arabiſchen Literatur.

Obwohl Mohammed den göttlichen Stifter des Chriſtenthums neben ſich ſelbſt und Moſes als einen der größten Träger wirklicher Offenbarung, als einen erhabenen Propheten gelten ließ, war und blieb doch der innere Gegenſatz zwiſchen Islâm und Chriſtenthum zu tief, als daß er ſich nicht raſch und bleibend zur unverſöhnlichen Erbfeindſchaft hätte ausbilden müſſen. Nur Sectirer und Apoſtaten aus den beiden Lagern konnten ſich, mit Preisgebung der wichtigſten Grundlehren [2], auf dem gemeinſamen Boden eines

---

[1] „Es wird noch geraume Zeit und viele Arbeit erfordern, bis man dieſes ſo anziehende Gebiet ebenſo ſicher wird überblicken können, wie dies für das geſchichtliche und geographiſche Gebiet ſchon der Fall iſt." Kremer, Culturgeſchichte des Orients II, 479.

[2] A decir verdad, Averroes, como casi todos los filósofos de su raza, había sido muy mal creyente, que profesaba absoluta indiferencia, aunque no odio, respecto del islamismo. En su opinión, el filósofo podía aventurarse cuanto quisiera, siempre que en lo externo respetara el culto establecido. *Marcell. Menendez-Pelayo*, Historia de los Heterodoxos españoles I (Madrid 1880), 385.

Digitized by Google

vagen Deismus oder eines mystischen Pantheismus zusammenfinden. Zwischen Halbmond und Kreuz, zwischen Korân und Evangelium in deren ursprünglichem Sinn war eine Vermittlung nicht möglich. Sie haben sich deshalb von dem Tage der Hidschra bis auf die Gegenwart unausgesetzt bekämpft, und die christliche Civilisation ist nur da zur vollen Entfaltung gelangt, wo es ihr glückte, unter der glorreichen Führerschaft der Päpste, den tyrannischen Despotismus der mohammedanischen Reiche niederzuwerfen und den Völkern ihre Freiheit zu erhalten.

Von dem eigentlichen Kern christlicher Bildung und Literatur ist darum nur wenig und dieses nur bruchstückweise zu den dem Islâm unterworfenen Völkern gelangt, und die Ansätze einer christlich-arabischen Literatur, welche sich trotz aller innern und äußern Schwierigkeiten bildeten, konnten sich nie zu einer eigentlichen Blüthe entwickeln; wohl aber gestaltete sich die von freidenkerischen Arabern und Juden verarbeitete griechische Philosophie nebst der Kabbala und Aftermystik der Juden im maurischen Spanien zu einer wahren Brutstätte irriger und ketzerischer Anschauungen, welche das christliche Europa bis zum Ausbruch der Glaubenstrennung beunruhigten [1].

Eine altarabische Bibelübersetzung, die in die Zeit Mohammeds oder seiner nächsten Nachfolger hinaufreichte, gibt es nicht. In den von dem Islâm eroberten Ländern lebten fast überall die vorhandenen Landessprachen weiter. Die Juden lasen die Schrift in ihren Targumim, die Christen hatten ihre syrischen, koptischen, äthiopischen, armenischen Uebersetzungen. Nicht unwahrscheinlich ist es, daß der Rabbi Sa'adjah, nach seinem Aufenthalt in Fajjum „al-Fajjûmi", als Vorsteher der Schule von Sora „ha-Gaon" genannt (geb. 892, gest. 942) das ganze Alte Testament ins Arabische übersetzte. Vorhanden sind von dieser Uebersetzung der Pentateuch, das Hohe Lied, der Prophet Isaias und noch andere Bücher [2]. Die übrigen heiligen Schriften wurden theils von Juden, theils von Christen, die einen nach dem hebräischen Grundtext und der Peschittha, die andern nach der Septuaginta, die Evangelien nach dem Griechischen übertragen. Die Evangelien wurden zuerst 1591 in Rom gedruckt, dann folgte 1616 das von dem Holländer Erpenius herausgegebene Neue Testament (nach einem Text, den ein koptischer Bischof um 1271 von einem ältern Exemplar copirte), endlich erschien 1671 in drei Foliobänden die erste vollständige arabische Bibel auf Anordnung und unter Leitung der Propaganda in Rom. Eine neue Uebersetzung der gesamten Bibel veröffentlichten seitdem, ebenfalls mit

[1] Ibid. I, 393 sq.

[2] Eine neue Ausgabe seiner Werke begonnen von *J. Derenbourg*, Oeuvres complètes de Saadia ben Josef al-Fayyoûmi. Paris 1896. — Weitere Literaturangaben bei Hoberg, Artikel „Saadia" im Kirchenlexikon X (2. Aufl.), 1425—1428.

Digitized by Google

Billigung des Apoſtoliſchen Stuhles, die Jeſuiten der Univerſität zu Beirut 1876—1880.

Was ſonſt aus dem Schatze der kirchlich-chriſtlichen Literatur in die arabiſche übergegangen, iſt leider noch nie, nicht einmal bibliographiſch, zuſammengeſtellt worden[1]. Ganz unbedeutend kann es nicht ſein, da das Arabiſche nicht nur an der Propaganda in Rom, ſondern auch in den Maronitenklöſtern des Libanon ſorgliche Pflege fand und aus dieſem Kreiſe ſogar eine Neubelebung der arabiſchen Poeſie hervorgehen konnte, während dieſelbe ſeit dem Untergang des Khalifats in ſämtlichen Ländern des Islâms ſonſt völlig daniederlag.

„Der maronitiſche Mönch Gabriel Farhât (geb. 1670), 1725—1732 als Erzbiſchof (Matrân) von Aleppo Germânôs Farhât genannt, iſt unſtreitig unter den orientaliſchen Chriſten die glänzendſte literariſche Erſcheinung um die Wende des 17. und 18. Jahrhunderts und hat durch ſeine zahlreichen, gehaltvollen Schriften (etwa 30) eine Art Renaiſſance der chriſtlich-arabiſchen Literatur herbeigeführt. Seine Gedichte[2] bieten die mannigfaltigſte Abwechslung, wobei das Religiöſe weitaus vorherrſcht: wir haben Oden und Hymnen vor allem an Chriſtus, an Maria, an die Apoſtel und Heiligen, aſcetiſch-didaktiſche und paränetiſch-moraliſche Lieder, Bußgeſänge, Loblieder auf Lebende und Verſtorbene, lyriſche Ergüſſe über perſönliche Erlebniſſe und zeitgenöſſiſche Ereigniſſe, beſchreibende Gedichte z. B. über Damaskus und Rom. Farhât zeigt ſich in allen Arten der Poeſie als Meiſter der arabiſchen Sprache und als Dichter von Gottes Gnaden, den der dichteriſche Schwung auch bei ſcheinbar unpoetiſchen Vorwürfen und im Zwang der Metra und Reime nie ganz verläßt: er iſt der chriſtlich-arabiſche Dichter par excellence.“[3] Iſt ſeine Poeſie auch nicht ganz frei von jenem künſtlichen Glanze, der ſich bei Motanabbi und andern Dichtern der Khalifenzeit geltend macht, ſo vergißt und vergibt man doch leicht dieſe Ueberſchwänglichkeiten des orientaliſchen Geiſtes über der ungekünſtelten Wärme und Begeiſterung, die ſeine Gedichte beſeelt. Das gilt auch von ſeinem Meiſterſtücke, dem

---

[1] Der franzöſiſche Jeſuit Pierre Fromage, der 1740 als Miſſionär in Aleppo ſtarb, überſetzte allein 32 größere und kleinere religiöſe Schriften ins Arabiſche, darunter die Exercitien des hl. Ignatius, die „Chriſtliche Vollkommenheit“ von Alfons Rodriguez, die Pſalmenerklärung Bellarmins, einen Auszug aus den Controverſen des Martin Becanus u. ſ. w. Vgl. *Sommervogel*, Bibliographie III, 1039 bis 1044.

[2] Diwan de Msgr. *Germanos Farhat*, Archevêque Maronite d'Alep (1670 à 1732). Nouvelle édition collationnée sur plusieurs manuscrits et enrichie d'un commentaire philologique par *Said el-Khoury* el-Chartouni. Beyrouth 1894.

[3] So ein deutſcher Orientaliſt bei Zarncke, Literariſches Centralblatt 1895 Sp. 1447.

„Libanon-Liede" (al-Lobnânijjat), deſſen überreicher künſtleriſcher Schmuck von der innigſten Gottesliebe durchglüht iſt — ein wahrer Hochgeſang auf die Güte des Allerhöchſten[1].

Der ausgezeichnete Erzbiſchof hat ſich übrigens nicht nur um die poetiſche, ſondern auch um die theologiſche und grammatiſche Literatur verdient gemacht.

Sein Freund und Schüler Niqoláus Sâjg, Grieche von Abkunft, ebenfalls Mönch, aber vom Orden des hl. Baſilius, neigte mehr zum Didaktiſchen, beſitzt aber doch einen echt poetiſchen Geiſt und reichen Bilderſchmuck[2]. Als ſeine beſten Stücke gelten diejenigen, in welchen er das griechiſche Schisma bekämpft und den römiſchen Primat begeiſtert verherrlicht. Von meiſterhafter dogmatiſcher Präciſion iſt ſeine Ode auf die allerheiligſte Dreifaltigkeit. Zwei Gedichte ſeines Diwâns ſind Mſgr. Farhât gewidmet. Das eine iſt eine dankbare Huldigung des Schülers an ſeinen Lehrer, das andere eine Elegie auf den Tod des biſchöflichen Sängers und Hirten.

Der dritte im Bund war Mikirdich al-Kaſih, ein Armenier von Geburt und Ritus, mit dem maronitiſchen Erzbiſchof und dem griechiſchen Mönche durch dieſelbe Liebe zur katholiſchen Einheit und zur arabiſchen Poeſie vereint.

Die Ueberlieferungen dieſer Dichterſchule von Aleppo pflanzten ſich in den Maronitenklöſtern der Antonianer und Baſilianer bis herab auf die Gegenwart fort, und noch in neuerer Zeit hat ein ſchlichter Maronitenprieſter ſowohl einen eigenen Diwân als auch einen Commentar zu den Dichtungen des Erzbiſchofs Farhât verfaßt, die ſich handſchriftlich in der Pariſer Nationalbibliothek befinden[3]. Nâſſif al-Jâzidſchi, ein Chriſt aus Beirut, ſchrieb eine Kritik zu Sacys Hariri-Ausgabe und verſuchte ſich ſelbſt mit Glück in der Makamendichtung. Ein anderer Chriſt in Beirut, Petrus al-Biſtâni, lieferte außer einem guten Wörterbuch und verſchiedenen Lehrbüchern auch ein arabiſches Converſationslexikon (Dâïrat al-ma'ârif).

Einen lebendigen Mittelpunkt zur Pflege der arabiſchen Literatur bildet heute die von der Geſellſchaft Jeſu gegründete und geleitete St. Joſephs-Univerſität zu Beirut, aus deren Druckerei neben der erwähnten Bibelausgabe in den letzten Jahrzehnten Jahr für Jahr ſchön ausgeſtattete Neudrucke der hervorragendſten arabiſchen Werke, zahlreiche Lehrmittel für

---

[1] *L. Cheikho*, Les poètes arabes chrétiens etc. (Études religieuses etc. XLIV [Paris 1888], 597. 598).

[2] Le Diwân du curé *Nicolas*, supérieur général des religieux grecs Basiliens de St. Jean de Choueïr († 1756). 8°. 320 pages. 6e éd. Beyrouth 1890.

[3] Fonds arabe n. 323. — *L. Cheikho* l. c. p. 598.

Digitized by Google

die verschiedensten Wissenszweige und gediegene religiöse Schriften hervorgegangen sind[1].

Wenn sich auch in Konstantinopel, Kairo, Bulaq, Alexandrien, Tunis und Algier eine lebhaftere Preßthätigkeit entwickelt hat, so ist das mehr auswärtiger Anregung als dem innern Trieb der mohammedanischen Bevölkerung zuzuschreiben. Das Interesse, das die europäische Wissenschaft den ältern Werken zollte, veranlaßte zum Studium und Neudruck derselben. Der wachsende Verkehr mit den Europäern trieb dazu an, deren wissenschaftliche Literatur, Journalistik und Belletristik durch Uebersetzungen zugänglich zu machen und in freierer, allmählich selbständiger Weise nachzuahmen. So sind u. a. die Komödien Molières und Jules Vernes „Reise um die Erde in achtzig Tagen" ins Arabische übersetzt. Als der bedeutendste arabische Philologe und Journalist gilt der vom Christenthum zum Islâm abgefallene Syrer Ahmed Fâris, der 1887 in Konstantinopel starb — ein neues Zeugniß dafür, daß der Islâm aus sich immer sehr unfruchtbar geblieben ist und im Grunde von den Abfällen anderer Völker und Culturen gelebt hat.

Im ganzen bietet die mohammedanische Welt noch heute dasselbe trostlose Schauspiel, wie es schon vor mehr als acht Jahrhunderten der Freidenker Abû-l-'Ala Ma'arri gezeichnet hat:

„Ich sehe die Menschen liegen im Hader und Streite:
Mo'taziliten und Morgiten, Thoren auf jeder Seite.

Die Könige denken auf eins nur: schlemmen und essen,
Die Statthalter kümmert nur eins: Steuern erpressen.

Ihres Gebieters Ziel ist: des Nachbarn Gau
Zu plündern oder zu verführen dessen Frau!

Ein Funke, der fiel ins Thal, hat, wie bekannt,
Schon oft die ganze Waldung niedergebrannt.

Gibt's in der Welt eine Stätte noch geweiht dem Rechte?
Wohlan, so such' sie mit der Lampe im Dunkel der Nächte!"[2]

Von dem Lichte des Christenthums aber haben sich die fortgeschrittensten Mohammedaner ebenso schroff und trotzig abgewandt wie der pessimistische Philosoph Ma'arri:

„Macht mich nicht zu eurer Feindschaft Ziel:
Denn fürwahr Christus und Mohammed gelten mir gleichviel.

---

[1] Catalogue général de l'Imprimerie catholique. Beyrouth 1890 (umfaßt 452 Nummern).

[2] Uebersetzt von Kremer (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXX, 472—475).

Digitized by Google

Nützt der Morgenſchein etwa dem Nachtdurchwaller,
Oder iſt die Finſterniß das gemeinſame Los aller?

Sind ſie alle blind, kann keiner den Weg erſpähn?
Soll ich, der Blinde, allein das Richtige ſehn?

Ein Leib, der durchs Leben beſtimmt iſt, immer zu leiden,
Der hat recht, die modernden Gebeine zu beneiden.

Die Klingen kommen in der Scheide endlich zur Raſt,
Doch der Scheide entriſſen, trifft ſie der Arbeit Laſt.

Ach gebt mir doch einen Leib, der nicht fühlt die Pein,
Der empfindungslos bleibt wie ein Stein!

Sobald ſich einmal der Geiſt mit dem Körper verbunden,
Kann keiner der Beiden vom Siechthum wieder geſunden!

Biſt du, o Geiſt, ein Hauch, nun denn, ſo verwehe!
Biſt eine Flamme: nun denn, o Flamme, vergehe!“

Digitized by Google

Viertes Buch.

Die Literatur der Perſer.

Digitized by Google

Erstes Kapitel.

Das Avesta und die Pehlevi-Literatur.

Die arabische Literatur weist fast auf Schritt und Tritt auf die Keime und Anregungen hin, welche sie der persischen dankt, die mit dem Schatz einer mehr als tausendjährigen Culturüberlieferung den halb barbarischen Beduinen- und Kriegerhorden Mohammeds entgegentrat. Leider konnte sich dieser segensreiche Einfluß erst geltend machen, nachdem der Islâm in seinem ersten Ansturm schon die Städte und Landschaften Persiens verwüstet, ihre Feuertempel und Königspaläste zerstört, ihre religiöse und profane Literatur großentheils durch den Korân verdrängt hatte. Das weite Tafelland zwischen dem Tigris und dem Indus, dem Hindukusch und dem Persischen Golf umfaßte indes neben seinen Wüsten und Steppen auch glückliche, gesegnete Landstriche, die sich schon von frühern Katastrophen immer wieder zu neuem Leben erholt hatten. Das war auch jetzt der Fall, und die Völker indogermanischen Stammes, welche sie bewohnten, besaßen eine zähe Lebenskraft, die zwar das übermächtige Joch der Mohammedaner nicht mehr abzuschütteln vermochte, aber all ihrem Fanatismus zum Trotz die eigene Sprache und Ueberlieferung, den eigenen Volksgeist, im stillen auch wohl den Glauben der Väter standhaft festhielt und bewahrte. Die neue Literatur, welche nach der Eroberung emporblühte, bediente sich zwar der Schriftzeichen der Araber und fügte sich in Anfangs- und Schlußformeln der Bücher und in manchen religiösen Aeußerungen ihrer Forderungen und Gewohnheiten; allein der Geist dieser Literatur blieb im ganzen und großen dem alten Iran treu. Sie spiegelt eine den Arabern fremde Welt. Sie ruht auf den Anschauungen, Ideen und Sagen der alten Perser. War es auch nicht möglich, die alte Volksreligion und Volksliteratur wieder aus den Trümmern zu erwecken, so ist die letztere doch theilweise in neuem Gewande frisch aufgelebt, die erstere wenigstens noch in einigen Ueberresten erhalten.

1. Alt-Persien und seine Inschriften.

Geschichtlich erscheinen die Perser zuerst unter dem Namen Pasua in den Annalen des assyrischen Königs Salmanassar II. (860—825 v. Chr.), der im Jahre 836 einen Feldzug gegen sie unternahm, in der Gegend des

Digitized by Google

heutigen Urumiah-Sees. Die Medier wohnten damals noch weiter nach Oſten und kamen erſt ſpäter mit den Aſſyriern in Berührung. Später finden wir die Perſer im Reiche Anzan (Suſa?), dem Stammlande des Königsgeſchlechts der Achämeniden. Die babyloniſche Cultur und mit ihr die babyloniſche Keilſchrift ſcheinen ſie von den Elamitern, deren Gebiet ſie eroberten, oder unmittelbar von den Babyloniern nach der Einnahme Babylons (538 v. Chr.) angenommen zu haben. Die älteſten Denkmäler ihrer Sprache und Schrift ſind die Inſchriften des Cyrus zu Murghâb und diejenigen, die Darius an der ſteil abfallenden Felswand von Behiſtûn in mehr als hundert Meter Höhe eingraben ließ. Dieſelben verrathen von dem Vorhandenſein des Aveſta ebenſowenig eine Spur als die Angabe Herodots, daß die perſiſchen Magier bei ihren Opfern die Theogonie ſängen. Weder Herodot, noch Xenophon, noch Kteſias, die ſich länger in Perſien aufhielten, berichten etwas von Zoroaſter oder von deſſen Religion, und „man muß gegen alle Wahrſcheinlichkeit angehen, wenn man die Religion Zoroaſters vor das 7. oder 8. vorchriſtliche Jahrhundert datiren will“ [1]. Schon daß Cyrus oder Darius dieſe Religion bekannt haben ſollen, iſt nicht mehr als eine noch unbewieſene Hypotheſe, gegen die gewichtige Gründe ſprechen [2].

In den Vordergrund der wirklichen Weltgeſchichte traten die Perſer erſt durch Cyrus oder Kurus (558—529 v. Chr.), den erſten großen Herrſcher aus dem Hauſe der Achämeniden, den Ueberwinder Mediens und Babylons, den Begründer der perſiſchen Weltmonarchie, welche das Erbe der aſſyriſch-babyloniſchen antreten ſollte. Ihm ward die Ehre zu theil, als Befreier des israelitiſchen Volkes, als Wiederherſteller Jeruſalems von den Propheten des Alten Bundes feierlich angekündigt zu werden.

Als Jeremias über den Fall Jeruſalems trauerte, ward ihm in erhabener Viſion der Fall des ſtolzen Babylon gezeigt: „Siehe, ich erwecke und bringe herauf über Babylon eine Schar großer Völker aus dem Lande des Nordens, und ſie waffnen ſich wider ſelbes und von dort aus wird es erobert; ihr Pfeil, wie der eines mordluſtigen Helden, kehrt nie leer zurück [3]. . . . Richtet ein Panier auf in dem Lande, ſtoßet in die Drommete unter den Völkern, weihet wider ſie Nationen, rufet wider ſelbe die Könige von Ararat, Menni und Aſkenez, entbietet wider ſelbe Taphſar, führet Roſſe herbei gleich borſtigen Heuſchrecken. Weihet wider ſelbe Völker, die Könige

[1] *C. de Harlez*, La Bible et l'Avesta. Revue Biblique Internationale V (Paris 1896), 161—172.

[2] *L. C. Casartelli*, La philosophie religieuse du Mazdéisme sous les Sassanides. Louvain 1884. Introduction p. v. — Vgl. Fr. Spiegel, Vergleichende Grammatik der alteraniſchen Sprachen (Leipzig 1882) S. 6. 7. — *C. de Harlez*, Introduction à l'étude de l'Avesta (Paris 1881) p. CCXI—CCXII.

[3] Jer. 50, 9.

Mediens, deſſen Feldherrn und deſſen Vögte und das ganze Land ſeiner Botmäßigkeit. . . . Da laſſen die Helden Babylons ab vom Streite, ſitzen in den Burgen, aufgezehrt iſt ihre Kraft, und ſie werden gleich Weibern; angezündet werden ihre Behauſungen, zerbrochen ihre Riegel. Läufer kommt dem Läufer entgegen, Bote dem Boten entgegen, um zu melden dem Könige von Babylon, daß genommen ſei ſeine Stadt von einem Ende zum andern, daß die Furten beſetzt und das Sumpfgras mit Feuer ausgebrannt worden und die Kriegsleute in Verwirrung ſeien." [1]

Genau wie es der Prophet viele Jahrzehnte zuvor geſchaut, ſo geſchah es. Nachdem Cyrus den König Nabonidus in offener Feldſchlacht geſchlagen, belagerte er ihn in Babylon, der gewaltigſten Rieſenfeſtung von Aſien. Die Belagerung ſchien faſt hoffnungslos, denn die Stadt war für Jahre lang mit Vorrath verſehen, durch den Euphrat und die mächtigſten Befeſtigungswerke gedeckt. Cyrus leitete indes durch eine Kanalanlage den Fluß von ſeinem natürlichen Bette ab, ſo daß ſein Heer durch das ausgebrannte Sumpfgras an die Wälle dringen konnte. Als alle Vorbereitungen getroffen, ließ er den letzten Damm durchſtechen und die längſt umzingelte Stadt von der Flußſeite her ſtürmen, während die Babylonier, in falſche Sicherheit eingewiegt, bei Feſtgelagen ſchwelgten.

Wie Jeremias den Sturz Babylons, ſo kündete Iſaias den Weltberuf des Cyrus als prophetiſches Vorbild der Erlöſung in erhabenſter Weiſe zum voraus an:

„So ſpricht der Herr zu meinem Geſalbten, Cyrus, deſſen Rechte ich erfaßt halte, daß ich niederwerfe vor ſeinem Antlitze Völker, und zuwende den Rücken der Könige, und vor ihm Thüren öffne, und Thore ſich nicht ſchließen. Ich werde vor dir hergehen und die Hohen der Erde demüthigen, eherne Pforten zerſprengen und eiſerne Riegel zerbrechen. Und ich gebe dir verſteckte Schätze und Kleinodien der Verborgenheit, damit du wiſſeſt, daß ich der Herr bin, der ich dich rufe bei deinem Namen, Israels Gott; wegen meines Knechtes Jakob und Israel, meines Erwählten, da rief ich dich bei deinem Namen, ich machte dich zum Gleichbilde, und du kannteſt mich nicht. Ich bin der Herr und keiner ſonſt; außer mir iſt kein Gott; ich gürtete dich, und du kannteſt mich nicht; daß ſie wiſſen, die vom Aufgang der Sonne und die vom Niedergange, daß keiner iſt außer mir; — ich der Herr und keiner ſonſt, der bildet Licht und ſchafft Finſterniß, der Frieden macht und Unheil ſchaffet; ich, der Herr, thue alles dieſes." [2]

Daran knüpft ſich dann das ſehnende Flehen nach einem Erlöſer, der nicht bloß das Volk Gottes aus ſeiner Gefangenſchaft, ſondern die ganze Menſchheit von den Banden der Sünde erretten ſoll:

---

[1] Jer. 51, 27—32. [2] Iſ. 45, 1—7.

Digitized by Google

„Thauet, Himmel! aus der Höhe, und Wolken! regnet den Gerechten; aufthue sich die Erde und lasse erblühen den Heiland, und Gerechtigkeit entsprosse zumal; ich, der Herr, ich schaffe ihn." [1]

So steht Cyrus, der Großkönig der Perser, ungleich erhabener da als alle die mythischen Herrscher des Aveſta, die alten Rishis der Inder, ja als die mächtigen Pharaonen von Memphis und Theben und die kriegerischen Könige von Ninive und Babylon. Er hat seine Mission glänzend erfüllt. Er hat das auserwählte Volk Gottes an seinen Bedrängern gerächt, es aus seiner langen Knechtschaft erlöst und es wieder in seine Heimat ziehen lassen, um den Tempel von Jerusalem neu aufzubauen und den Cultus des einen wahren Gottes feierlich vor allen Völkern zu erneuern.

Zweihundert Jahre herrscht nun das Geschlecht der Achämeniden über das gesamte westliche Asien bis an den Hindukusch und an die Ufer des Indus. Kambyses (Kambudschija), der Sohn des Cyrus, dehnt das Reich noch über Tyrus, Cypern und Aegypten aus. Als „Mesut'-Râ, Sohn der Sonne, Kembat'et" erscheint er auf den ägyptischen Königslisten als erster der XXVII. Dynastie. Ihm folgt Darius Hystaspis als Ant'eriutsha, Xerxes als Chshaiarsha, Artaxerxes als Artachshasha, Darius Nothus als Ant'eriutsha. Darius Hystaspis unterwirft von neuem das aufrührerische Babylon und erweitert die Herrschaft nach Europa hin, über Thracien und Macedonien.

Der ungeheure Koloß reichte jetzt vom indischen Pendschab bis tief in die Balkaninsel hinein, von den Ufern des Kaspischen Meeres bis an die äußersten Gestade des Rothen Meeres und des Indischen Oceans. Politisch wie militärisch war das Reich kräftig organisirt. Entsprechend den sechs höchsten Geistern am Throne Ahura Mazdas standen dem Großkönig die sechs andern Stammesfürsten der Perser zur Seite. Als Reiter und Bogenschützen waren die Perser die furchtbarste und gewandteste Armee der Welt. An ihrer Spitze kämpften meist die Großkönige selbst. Die reiche Siegesbeute wandten sie an ihre riesigen Paläste zu Susa, Ekbatana, Persepolis, wo eine einheimische Kunst die glänzendste Pracht entfaltete und zugleich an den Erzeugnissen der assyrisch-babylonischen Bildnerei sich weiter entwickelte. An die Felswände von Behistûn ließ Darius in Keilschrift das Verzeichniß seiner Länder und die Reihe seiner Großthaten einmeißeln:

„Es spricht Darius der König: Durch die Macht Auramazdas bin ich König; Auramazda übergab mir das Reich.

„Es spricht Darius der König: Dieses sind die Provinzen, die mir unterthänig wurden; durch die Macht Auramazdas wurde ich ihr König: Persien, Susiana, Babylon, Assyrien, Arabien, Aegypten, die am Meere, Çparda (die Spartiaten im ersten Buch der Machabäer), Jonien, Medien,

[1] Is. 45, 8.

Digitized by Google

Armenien, Cappadocien, Parthien, Drangiana, Aria (Herât), Choaresmia, Baktrien, Sogdiana, Gandâra, die Çakas (Skythen), die Sattagyden (Thatagus), Arachoſien und Maka (Mekrân), im ganzen 23 Länder[1].

„Es ſpricht Darius der König: Dieſes ſind die Länder, welche mir unterthänig wurden; durch die Gnade Auramazdas wurden ſie meine Diener, ſie brachten mir Tribut; was ihnen von mir befohlen ward, bei Tag und bei Nacht, das wurde vollführt."

An ein paar kleinen Republiken jedoch, den kleinſten Gemeinweſen der damaligen Welt, brach ſich die Eroberungsluſt des gewaltigen Rieſenreiches. Marathon (490), die Thermopylen, Artemiſium und Salamis (480), Platää und Mykale (479) bezeichnen die glorreichen Stätten, an welchen helleniſcher Freiheitsſinn, Vaterlandsliebe und Tapferkeit die ſtolze Uebermacht des perſiſchen Weltreiches brach. Anderthalb Jahrhunderte ſpäter lagen griechiſche Freiheit und Bildung dem ſtolzen Macedonier zu Füßen, der nun ſelbſt als Eroberer auszog, das perſiſche Weltreich zertrümmerte, ſein eigenes neues Weltreich nach Norden, Oſten und Süden weit über deſſen Grenzen hin erweiterte und dann mitten in ſeinem Siegeslauf in demſelben Babylon ſtarb, wo Cyrus einſt die Herrſchaft der Perſer begründet hatte.

Was das alte Perſien an Literatur beſeſſen haben mag, entzieht ſich näherer Beſtimmung, da im Laufe der vielen kriegeriſchen Kataſtrophen alle literariſchen Denkmäler untergegangen ſind, mit Ausnahme der berühmten Inſchriften von Behiſtûn, Perſepolis, Naqſch-i-Ruſtam und einiger anderer, welche, meiſt von neuſuſiſcher und neubabyloniſcher, einigemal auch ägyptiſcher Ueberſetzung begleitet, zur Entzifferung der babyloniſchen wie der altperſiſchen Keilſchrift geführt haben und für die Geſchichte von unſchätzbarer Wichtigkeit ſind, aber der Literaturgeſchichte nur einige Trümmer der einfachſten Proſa bieten[2]. Als eigentlichen Ausgangspunkt der perſiſchen Literatur iſt man deshalb gewohnt, das „Aveſta" zu betrachten.

---

[1] 13. Thâtiy. Dârayavus. khsâyathiya. imâ. dahyâva. tyâ, manâ. patiyâisa. vasn

14. â. Auramazdâha. adamsâm. khsâyathiya. âham. Pârça. Uvaja. Bâbirus. A

15. thurâ. Arabâya. M'udrâya. tyaiy. darayhyâ. Çparda. Yaunâ. Mâda. Arm'ina. Kata

16. pat'uka. Parthava. Zaraka. Haraiva. Uvârazm'ia. Bâkhtris. Çug'uda. Gañdâra. Ça-

17. ka. Thatag'us. Harauvatis. Maka. fraharvam. dahyâva.

Fr. Spiegel, Die altperſiſchen Keilinſchriften im Grundtexte mit Ueberſetzung, Grammatik und Gloſſar (Leipzig 1862) S. 4. 5.

[2] Die ſämtlichen Inſchriften herausgegeben von: Rawlinſon (Journal of the Roy. Asiat. Society [1846—1847] vol. X and XI); Th. Benfey (Leipzig 1847); J. Oppert (Journal Asiatique. Paris 1851. 4e série, vol. XVII—XIX); Fr. Spiegel (Leipzig 1862. 2. Aufl. 1881); C. Koſſowicz (Petropoli 1872);

2. Die avestische Religion und Sage.

Das „Avesta" oder, wie man es früher nannte, „Zendavesta", welches Anquetil Duperron erst um die Mitte des 18. Jahrhunderts aus Indien nach Europa brachte, umfaßt nicht die sämtlichen Religionsbücher der alten Perser, sondern nur einen Theil derselben, nach den Angaben der Parsi 348 von den 815 Kapiteln, in welche die ursprünglichen 21 Bücher („Nosks") getheilt waren. Der Name „Avesta" bezeichnet das „Gesetz", das Wort „Zend" den das Gesetz erläuternden „Commentar". Der Name „Zend" wurde auch auf die Sprache übertragen, in welcher das „Avesta" geschrieben ist und welche sich von jener der achämenidischen Felsinschriften nur dialektisch unterscheidet; er hat sich in dieser Bedeutung bis heute behauptet, obwohl Opert u. a. ihn durch die Bezeichnung „altbaktrische Sprache" verdrängen wollten. Der Name „Avesta-Sprache" würde sich an seiner Stelle insofern empfehlen, als sonst kein Werk in dieser Sprache mehr vorhanden ist[1].

Die noch erhaltenen Bruchstücke des Avesta gruppiren sich in vier Haupttheile, von welchen die ersten drei die große öffentliche Liturgie (Vendidad

H. C. Tolman (Boston 1892); Weißbach und Bang (Assyriolog. Bibl. X. Leipzig 1893). — Vgl. F. H. Weißbach, Die altpersischen Inschriften (Grundriß der iranischen Philologie II, 54—74).

[1] **Ausgaben** des Textes von: J. Olshausen. Hamburg 1829. — *M. E. Burnouf.* Paris 1829—1843. — H. Brockhaus. Leipzig 1850. — Lassen. Bonn 1852. — N. L. Westergaard. Kopenhagen 1852—1854. — Fr. Spiegel. Wien, I. 1853; II. 1858. — K. F. Geldner. Stuttgart, I. 1886; II. 1889; III. 1895. — *Idalji Darabji.* Bombay. A. Y. 1200. — *Frámji Aspandiárji.* 1842. 1843. — *Tehmuras Dinshaw Anklesaria* (nach Westergaard). Bombay 1888.

Uebersetzungen von: Fr. Spiegel. Leipzig 1852—1863, danach englisch von *A. Bleek.* Hertford 1864. — *C. de Harlez.* Liège 1875—1877. 2e édit. Paris 1881. — *James Darmesteter* (in den Sacred Books of the East IV. XXIII). Oxford 1880. 1883. — *L. H. Mills* (Sacred Books of the East XXXI). Oxford 1877. — *James Darmesteter* (französisch in den Annales du Musée Guimet XXI. XXII. XXIV). Paris 1892—1893.

Commentare und **Einleitungen:** *Anquetil du Perron*, Zend-Avesta. Paris 1771. — Joh. Fr. Kleuker, Zend-Avesta. Riga 1776—1783, und Zenda-Avesta im Kleinen. Riga 1789. — F. S. Eckard, Ormuzd's lebendes Wort an Zoroaster. Greifswald 1789. — *M. Haug*, Essays on the sacred language, writings and religion of the Parsees. Bombay 1862. Neu bearbeitet von West. London 1878. 3. Aufl. 1884. — *W. D. Whitney*, The Avesta. Oriental and Linguistic Studies (New York 1874) p. 149—197. — *A. Hovelacque*, L'Avesta, Zoroastre et le Mazdéisme. Paris 1880. — *James Darmesteter*, Études Iraniennes. Paris 1883. — Fr. Spiegel, Eranische Alterthumskunde. Leipzig 1871—1878. — M. Duncker, Geschichte des Alterthums IV. 5. Aufl. Leipzig 1880. — K. Geldner, Artikel Zendavesta in der Encyclopaedia Britannica. — A. F. Geldner, Avestalitteratur in W. Geiger und E. Kuhn, Grundriß der iranischen Philologie II (Straßburg 1896), 1—53. — *C. de Harlez*, La Bible et l'Avesta (Revue biblique. Paris 1896, 1er Avril, p. 161—172).

Digitized by Google

Sade) zum Ausdruck bringen. „Vendidad“ iſt eine Geſetzesſammlung, welche hauptſächlich Läuterungs- und Reinigungsvorſchriften enthält; „Yaçna“ iſt eine Sammlung liturgiſcher Gebete und Hymnen, von welchen die letztern, die „Gâtha“, in fünf Gruppen getheilt, von vielen für die älteſten Beſtandtheile des Aveſta gehalten werden; „Vispered“ bildet eine Ergänzung zum erſten Theile des „Yaçna“. „Khorda Aveſta“ (das kleine Aveſta) endlich iſt ein Auszug aus dem übrigen, für die Privatandacht beſtimmt.

Obwohl die Sprache des Aveſta heute ſo ziemlich erſchloſſen iſt, gehen die Forſcher doch in der Erklärung ſeines Inhalts, beſonders aber in Bezug auf Ort und Zeit ſeiner Abfaſſung weit auseinander. Im allgemeinen wird zugegeben, daß die verſchiedenen Theile desſelben aus verſchiedener Zeit und von verſchiedenen Verfaſſern herrühren mögen. Allein während die einen den Urſprung der Aveſtalehre in Baktrien, am Oberlauf des Oxus ſuchen, verlegen die andern ihn nach Medien, ſüdlich vom Kaſpiſchen Meere; während die einen ihn bis anderthalb oder gar dritthalb Jahrtauſende vor Chriſtus hinaufrücken, ſetzen ihn die andern erſt viel ſpäter an; in dem weiſen Zarathuſtra (dem Zoroaſter der Griechen), welcher im Aveſta ſelbſt als Träger der von Gott ertheilten Offenbarung erſcheint, ſehen die einen nur eine mythiſche Perſönlichkeit, andere eine wirkliche, geſchichtliche Perſon, und zwar entweder den wirklichen Urheber und erſten Lehrer der Aveſta-Religion, oder nur einen ſpätern Reformator, der die ältere Ueberlieferung nach mannigfacher Verdunkelung auf ihre urſprüngliche Reinheit zurückgeführt habe. All dieſe Fragen ſind noch zu keiner entſcheidenden Löſung gelangt, ſondern haben ſich durch Nebenfragen und Hypotheſen eher noch mehr verwickelt.

Ohne uns tiefer in das Labyrinth dieſer verwickelten Fragen hineinzuwagen, ſind wir doch zu der Annahme berechtigt, daß wir in dem noch erhaltenen Text des Aveſta keineswegs das älteſte Denkmal iraniſcher Sprache, Religion und Sage vor uns haben. Nach der perſiſchen Ueberlieferung ſelbſt, wie ſie im „Dinkart“ und „Ardâ-i-Virâf“ vorliegt, wurden bei dem Einfall Alexanders d. Gr. und während der darauf folgenden griechiſchen Herrſchaft die heiligen Bücher zum Theil vernichtet, zum Theil zerſtreut, ſo daß es unter dem Arſaciden Volgeſes (vielleicht dem I., dem Zeitgenoſſen Neros) große Mühe koſtete, die Ueberreſte derſelben zuſammenzubringen. Der erſte der Saſſanidenkönige, Ardaſhir Pâpakân (226—240), ließ dieſelben durch den Oberprieſter Tanſar ſichten und ergänzen, Schâpur I. (240—271) weitere Nachträge und Ergänzungen ſammeln, Schâpur II. (310—379) endlich das Ganze durch Adarpâd noch einmal prüfen und dann als feſten Canon der mazdaiſchen Religion verkünden[1].

[1] „Als die äußerſten Grenzen des Zeitraums, innerhalb welches die Entwicklungsgeſchichte des Aveſta fiel, würde ſich danach 560 v. Chr. und 379 n. Chr. ergeben. Achämeniden-, Arſaciden- und Saſſanidenzeit haben vermuthlich gleiches Anrecht auf

Die Sprache des Aveſta berührt ſich nahe mit der älteſten Form des Sanskrit, wie ſie in den indiſchen Veden erhalten iſt. Auch die religiöſen Anſchauungen, Sitte und Cultur weiſen viele Berührungspunkte auf und begründen die Annahme, daß die Arier in Iran und in Nordindien von gemeinſamen Stammſitzen in Hochaſien ausgegangen und urſprünglich ein und dasſelbe Volk ſind. Doch nahm die geſamte Culturentwicklung, beſonders die religiöſe, bei beiden einen ſehr verſchiedenen Verlauf. Während in Indien der Brahmanismus die Herrſchaft über das ganze nationale Leben an ſich riß und den urſprünglich thatkräftigen Volksgeiſt in einem unabſehbaren Netz von rituellen Formeln, philoſophiſchen Speculationen, mythologiſchen und myſtiſchen Träumereien gefangen nahm und lähmte, blieben die Iranier vorherrſchend ein ritterliches Kriegervolk, voll Unruhe, Beweglichkeit, kühnem Unternehmungsgeiſt und wilder Thatkraft. Wohl heiſchten auch ihre Prieſter — die Mobeds des Königsbuches — zahlreiche Anrufungen, Reinigungen, Opfer und Opfergebräuche. Doch nahmen dieſe Riten nicht das ganze Leben in Beſchlag, noch weniger ergab ſich das Volk, wie jenes der Inder, einer aſcetiſchen oder philoſophiſchen Beſchaulichkeit. Die Religion ſelbſt, ſoweit ſie ſich annähernd aus den verſchiedenartigen Bruchſtücken des Aveſta beſtimmen läßt, erſcheint einfacher und heller, und weiſt auf eine urſprünglich monotheiſtiſche Färbung hin. Varuna, der lichte Himmelsherr, iſt hier nicht durch einen betrunkenen Indra oder gar durch ein ganzes Pantheon vielköpfiger, hundertarmiger Götterfratzen verdrängt. Die Auffaſſung der Gottheit iſt eine vorwiegend geiſtige, ſpiritualiſtiſche geblieben[1].

---

das Buch. Aber ein ſicheres Kriterium, dieſe Perioden innerhalb des Aveſta zu ſcheiden, fehlt annoch. In der Arſacidenzeit war bis zu einem Vologeſes nach der Tradition die Einheit des Canons verloren gegangen, was nicht ausſchließt, daß in dieſer viele unſerer Texte erſt entſtanden ſind reſp. nach vorhandenen Muſtern neu gemodelt wurden, während in derſelben Zeit von dem Alten vieles der Vergeſſenheit anheimfiel." A. Geldner, Aveſtalitteratur (Grundriß der iraniſchen Philologie II, 37). — Damit ſtimmt im weſentlichen auch C. de Harlez (Introduction p. CXCIV) überein: „On a donc tout lieu de croire que la majeure partie de l'Avesta a été composé pendant les cinq derniers siècles de l'ère ancienne." — Die weitergehende Anſicht Darmeſteters (Le Zend-Avesta III [Paris 1892—1893] p. LII ss. LXXXV), die Gathas und andere Theile des Aveſta ſeien erſt im erſten chriſtlichen Jahrhundert unter dem Einfluß des Gnoſticismus entſtanden, wird hierdurch nicht ausgeſchloſſen.

[1] Fr. Spiegel, Eraniſche Alterthumskunde. 3 Bde. Leipzig 1871—1878. — M. Duncker, Geſchichte des Alterthums. Bd. IV. 5. Aufl. Leipzig 1880. — Zoroaster and Christ. Correspondence between a catholic layman and the R. R. *Leo Meurin* S. J., R. C. Bishop of Bombay. Bombay (ohne Datum). — M. Reuter, Die Parſen und ihre Schriften. Stuttgart 1893. — Die klarſte und gründlichſte Ueberſicht der mazdeiſchen Religion zur Zeit ihrer Blüthe unter den Saſſaniden gibt das ſchon erwähnte Werk von L. C. Caſartelli (La philosophie religieuse du

Digitized by Google

Ahura Mazda, „der weiſe Herr“, der Doppelgänger des vediſchen Varuna, ſteht hoch über allen andern Göttern da, alles in ſich vereinigend, was die andern beſitzen, alſo im Beſitze der höchſten Vollkommenheit, der Reinſte, der Heiligſte, der Schöpfer der körperlichen Welt, der Ordner des Weltalls, der zu Befragende, d. h. der höchſte Geſetzgeber, der höchſte Prieſter, der die Kämpfe der Helden durch ſein Opfer ſühnt, der Inbegriff und die Fülle des göttlichen Weſens. An ſeinem Throne weilen, von ihm geſchaffen, die ſechs Ameſha-Çpenta, d. h. „die unſterblichen Heiligen“, die ſechs höchſten Geiſter, welche einerſeits als ebenſoviele Perſonificationen göttlicher Attribute erſcheinen, andererſeits als vollſtreckende Mächte, an welche Ahura Mazda die verſchiedenen Bezirke der Weltregierung vertheilt. An ſie reihen ſich unzählige Scharen anderer Geiſter, die Yazatas und Fravaſhis (die Geiſter der Frommen und Reinen), welche in hierarchiſcher Abſtufung die ganze Welt erfüllen und unaufhörlich, jeder in ſeinem Kreiſe, für ihren höchſten Geiſterkönig thätig ſind. Dieſe Wirkſamkeit aber iſt ſeit dem Weltenanfang ein ununterbrochener Kampf. Denn dem Lichtreich Ahura Mazdas ſteht in der von ihm geſchaffenen Welt ein ihm unaufhörlich entgegenwirkendes Reich des Böſen, der Finſterniß, gegenüber. Sein Fürſt und Führer iſt Angrô Mainyu, der Böſesſinnende, der Geiſt des Verderbens. Er iſt urſprünglich nicht als gleichmächtiges Weſen gedacht, ſondern nur als negatives Princip der Zerſtörung, des Todes, des Böſen, das auf Schritt und Tritt das Gute vorausſetzt und nun zu vernichten ſtrebt. In die Länder, die Ahura Mazda oder Ormuzd ſchön und paradieſiſch wonnevoll erſchaffen, bringt ſein Widerſacher, der böſe Angrô Mainyu oder Ahriman, den arktiſchen Froſt oder die Fiebergluth des Südens, Raubthiere und Ungeziefer, Krankheit und Elend, Leiden und Tod. In die reinen Menſchen, welche der Lichtgott mit allen Vorzügen und Tugenden ausgeſtattet, pflanzt der Geiſt der Finſterniß Lüge, Zweifel, Unglauben, Trägheit und Ausſchweifung, Sünden und Laſter jeglicher Art.

Den ſechs höchſten Geiſtern, den Ameſha-Çpenta, welche den Thron Ahura Mazdas umgeben, ſtehen am Throne Angro Mainyus ſechs Erzdämonen gegenüber, welche in ganz ähnlicher Weiſe einzelne Hauptrichtungen des Böſen zum Ausdruck bringen und als oberſte Kronbeamte gleichſam das Reich der Finſterniß und des Böſen unter ſich theilen. Unter ihnen ſtehen in vielfacher Abſtufung zahlloſe andere Dämonen, die Daewas (oder Diws), die Druchs, die Pairika, die Dſchahi und die Yatu.

Mazdéisme sous les Sassanides. Louvain 1884). Alle Darſtellungen, welche die ſogen. Religion Zoroaſters über dieſe Zeit zurückverfolgen, ruhen auf unſichern und ſchwankenden Hypotheſen. — Die Auffaſſung eines modernen Parſi entwickelt *Meherjibhai Palanji Madan*, The Fravashis. To be read before the 8th Intern. Oriental. Congress. Bombay 1889.

Die guten Geister wohnen, um Ahura Mazda gereiht, im Lichte des Ostens, im Vollglanz des reinen Himmels. Ihnen gehören Licht und Wasser, Quellen und Flüsse, die fruchtbare Erde und die guten Pflanzen, Bäume, Aecker, Weiden, gute Nahrung, die guten d. h. nützlichen Thiere, die Vögel, die in den Höhen nisten und in reiner Luft leben, besonders der treue Hund und der den Tag verkündende Hahn, dann aber vor allem die reine Menschenwelt, Reinheit, Wahrheit, das Leben in dieser und in der andern Welt.

Die bösen Geister wohnen im düstern Nebelreich des Nordens, in Wüsten und Oeden, in Begräbnißplätzen und Todtenstätten, in allen finstern Löchern, in die kein Licht des Himmels hineinscheint. Ihnen gehören Dunkel und Kälte, Dürre und Unfruchtbarkeit, Dornen und Giftkräuter, alle schädlichen und abstoßenden Thiere, wie die Raubthiere, Schlangen, Eidechsen und Skorpione, Ratten und Mäuse, Ameisen und Mücken, Flöhe und Läuse, dann Hunger und Durst, Schmutz und Trägheit, Lüge und Sünde, Krankheit und Tod.

Hauptziel der Religion ist, sich der bösen Geister und ihres Einflusses zu erwehren, gesund, rein, heilig durchs Leben zu wandeln und nach dem Tode glücklich über die Brücke Tschinvat zum Garotman, d. h. „dem Vortrefflichsten", dem höchsten der vier Himmel, zu gelangen. Das erheischt zahlreiche Gebete und Anrufungen, Reinigungen und Sühnungen, private und öffentliche Opfer. Als eines der ältesten und gewöhnlichsten Opfer erscheint das Haoma-Opfer, wohl ursprünglich identisch mit dem indischen Soma-Opfer. Neben Ahura Mazda wurde besonders Mithra verehrt und die wahrscheinlich aus der semitischen Nachbarschaft herübergekommene Göttin Anâhita. Während bei den Indern der Cultus des Feuers nach und nach gegen andere Götterculte zurücktrat, entwickelte sich derselbe bei den Persern immer stärker und eigenartiger. Die Hauptstätten ihrer Gottesverehrung sind die Feuertempel, in welchen die heilige Flamme nie erlöschen darf.

Mit dem Haoma-Opfer hängen die ältesten Sagen des Avesta zusammen, die später von den Persern als Urgeschichte der Menschheit aufgefaßt wurden, ursprünglich aber ältere Göttermythen der Arier gewesen zu sein scheinen. Der erste, der den Saft der Haoma-Pflanze ausdrückte, ist Yima, der Herr der Völker, der König eines goldenen, völlig paradiesischen Zeitalters, der aber seines Glückes verlustig geht, weil er lügnerische Rede zu lieben begann. Der zweite Haoma-Presser ist Athvya, dessen Sohn Thraêtaôna die furchtbare Schlange Azhi Dahâka, d. h. „die beißende Schlange", erlegt. Der dritte Haoma-Presser ist Thrita, von dessen zwei Söhnen der eine, Kereçâçpa, ebenfalls einen schrecklichen Drachen, Çrvara, erschlägt, den Riesen Gandareva überwindet und Hitaçpa, den Mörder seines Bruders, siegreich an seinen Wagen spannt. In den Fragmenten erscheint dann noch als Sohn des Thraêtaôna Airyu und als dessen Enkel Manus-

Digitized by Google

tſchithra. Dieſes älteſte Königsgeſchlecht faßt das Aveſta unter dem Namen der Paradhâta zuſammen, d. h. derjenigen, denen zuerſt die Macht verliehen war.

Später wurde dieſes älteſte Königsgeſchlecht der Sage das der Piſchdadier genannt, Yima wurde zu Dſchemſchid, Thraêtaôna zu Feridûn, Azhi Dahâka zu Zohâk, Kereſâçpa zu Gerſchasp, Manuſtſchithra zu Minutſchehr.

Auf das Geſchlecht der Paradhâta folgt im Aveſta eine zweite Reihe von Königen, welche alle den Vornamen Kava tragen, der ſpäter in Kai (oder Kei) verkürzt ward: zuerſt Kava Kavata (ſpäter Kai Kobad), dann Kava Uça (ſpäter Kai Ka'us), deſſen Sohn Kava Çyavarſhâna (ſpäter Sijawuſch) gewaltſamen Todes ſtirbt. Der Sohn des letztern, deſſen Schönheit ausdrücklich hervorgehoben wird, heißt Kava Huçrava (Kai Khosru), der mannhafte Vereiniger der ariſchen Gebiete zu einem Reiche; er hat gegen den verderblichen Franhraçyan (Afraſiab), den Turanier (tura oder tuirja), zu kämpfen, den er ſchließlich überwindet; ihn ſelbſt traf weder Krankheit noch Tod.

Die Herrſchaft geht nach ihm wieder auf einen Sprößling der frühern Dynaſtie über, Aurvataçpa (Lohrasp), einen Enkel des Manuſtſchithra und einen Sohn des Naôtara (Nuder); von Aurvataçpa an deſſen Sohn Kava Viſhtâçpa (Guſchtasp), unter welchem Zarathuſtra (Zerduſcht) auftritt, der das neue Geſetz, das Geſetz Ahura Mazdas, verkündet.

Theilweiſe ſtimmt der Mythos des Yima, des älteſten dieſer Aveſta-Könige, mit demjenigen des Yama der vediſchen Mythologie überein, mit welcher auch Thraêtaâna und Kereſâçpa innig verbunden ſind, indem ihre Geburt als Lohn für ein Soma-Opfer erſcheint, während Kava Viſhtâçpa durch ſeinen Namen zwar an Darius Hyſtaspis erinnert, aber im Aveſta ſelbſt ein ebenfalls durchaus mythiſches Gepräge trägt, ſo daß die dazwiſchenliegende Genealogie der Piſchdadier und Kayaniden nirgends den feſten Grund und Boden wirklicher Geſchichte berührt. Wie in den Erzählungen der Mahâbhârata und Râmâyana haben ſich eigentliche Göttermythen und locale Heldenſagen zu einem Knäuel verſchlungen, den zu entwirren wohl nie der Forſchung gelingen wird, der aber der Poeſie den günſtigſten Vorwurf bot und von ihr auch reichlich benutzt ward.

3. Die aveſtiſche Hymnik.

In literariſcher und beſonders in poetiſcher Hinſicht kann der Werth des Aveſta nicht ſonderlich hoch angeſchlagen werden. Die Liturgien, welche einen großen Theil desſelben ausmachen, tragen nicht den Stempel einer urwüchſigen religiöſen Volkspoeſie. Sie ſind in erdrückender Eintönigkeit nach einer und derſelben Schablone abgefaßt.

Digitized by Google

Die recht gesprochenen Worte preisen wir.

Den heiligen Çraoscha preisen wir, die gute Reinheit preisen wir, den Nairjo-çagha preisen wir.

Den siegreichen Frieden preisen wir.

Die Unerschrockenen, die nicht zu Schanden werden, preisen wir.

Die Frawaschis der Reinen preisen wir.

Die Brücke Tschinwat preisen wir.

Das Garo-umânem, die Wohnung Ahura Mazdas, preisen wir.

Den besten Ort der Reinen, den leuchtenden, ganz glänzenden, preisen wir.

Das beste Gelangen zum Paradiese preisen wir.

Die Arstât preisen wir.

Die gute Ausbreitung der Welt, das gute Wachsthum der Welt, den Nutzen der Welt, das gute mazdajaçnische Gesetz,

den Raschnu-rasista preisen wir, den Mithra, der große Weiden besitzt, preisen wir.

Die freundliche Pârendi preisen wir, die reich ist an freundlichen Gedanken, Worten und Handlungen, welche die Körper leicht macht.

Die männliche Stärke preisen wir, welche die Männer bedenkt, Männer und Menschen bedenkt, die schneller ist als das Starke[1].

So geht es, nicht etwa zwanzig- oder dreißigmal, nein hundert- und aber hundertmal weiter, immer das eintönige yazamaidê — „preisen wir" oder „verehren wir". Aber nicht nur der Refrain bleibt derselbe, auch das veränderliche Element der Anrufung ist oft noch tautologisch und rein prosaisch, ohne einen neuen Gedanken, ohne ein schönes, treffendes Bild, ohne einen schwunghaften, zündenden Ausdruck. Bald werden alle Götter und Geister in endloser Reihe mit ihren stereotypen Titeln abgeleiert, bald alle Eigenschaften und Epitheta eines einzelnen aufgezählt, bald diese Lobeserhebungen noch in unerschöpflicher Weitschweifigkeit wiederholt, bald Titel und Lobsprüche eines einzelnen auch noch den andern Geistern zugeeignet, als ob man fürchtete, den einen zu beleidigen, wenn ihm nicht gerade so viel Ehre zu theil würde wie den übrigen. „Diese Gebetsformeln füllen einen beträchtlichen Theil des ganzen Aveста aus und haben dasselbe nicht mit Unrecht in den Verruf eines ledernen, insipiden Buches gebracht."[2]

Noch weit schlimmer ist es mit den rituell-juristischen Vorschriften des Vendidad, namentlich mit jenen, welche sich auf gesetzliche Reinigung, Verunreinigung und dahin bezügliche Strafen beziehen. Dieselben, oft an sich schon verschroben genug, werden noch ungenießbarer dadurch, daß sie nicht in einfacher, bündiger Rechtssprache codificirt sind, sondern in dialogisch-katechetischer Form vorgetragen werden, als künstliche Gespräche zwischen Ahura Mazda und Zarathustra.

Schöpfer! Wie werden die Männer rein, o reiner Ahuramazda, welche bei einem ausgetrockneten Leichnam gestanden sind, der schon über ein Jahr todt ist?

[1] Vispered VIII (Uebersetzung von Spiegel).

[2] A. Geldner, Avestalitteratur (Grundriß II, 23).

Digitized by Google

Darauf entgegnete Ahuramazda: Sie ſind rein, o reiner Zarathuſtra!

Denn nicht hängt ſich das Trockene an das Trockene. Würde ſich das Trockene an das Trockene hängen,

ſo würde in kurzem meine ganze, mit Körper begabte Welt, wenig mit Reinheit ſich befreundend, hart an Seele und ſündlich an Leib ſein wegen der Menge der Leichname, die auf dieſer Erde geſtorben ſind.

Schöpfer! Wann werden die Männer rein, o reiner Ahuramazda, die zum Leichnam eines todten Hundes oder Menſchen gekommen ſind?

Darauf entgegnete Ahuramazda: Sie ſind rein, o reiner Zarathuſtra,

auf folgende Art:

Wenn dieſer Leichnam bereits benagt worden iſt von fleiſchfreſſenden Hunden oder von fleiſchfreſſenden Vögeln,

dann mögen ſie ihren Leib reinigen mit Kuh-Urin und Waſſer, ſo ſind ſie rein.

Wenn aber dieſer Leichnam noch nicht benagt worden iſt von fleiſchfreſſenden Hunden und Vögeln,

dann ſollen zum erſtenmal dieſe Anhänger Mazdas auf dieſer Erde drei Löcher graben;

dann ſollen ſie ihren Leib reinigen mit Kuh-Urin, nicht mit Waſſer.

Sie ſollen die Hunde herbeibringen; das Hinauszutragende, noch nicht Hinausgetragene ſoll man hinausbringen von den frühern.

Das alles iſt ein zweites Mal zu wiederholen.

Dann ſollen zum drittenmal dieſe Anhänger Mazdas auf dieſer Erde drei Löcher graben, drei Schritte von den frühern.

Dann möge er ſeinen Leib reinigen mit Waſſer, nicht mit Urin.

Die Hände ſollen ſie ihm zuerſt waſchen.

Wenn ihm die Hände nicht gewaſchen ſind, ſo verunreinigt er ſeinen ganzen Körper.

Wenn ihm die Hände dreimal gewaſchen ſind, dann, mit gewaſchenen Händen, benetze man ihm ſeinen Kopf von vorne.

Schöpfer! Wenn das gute Waſſer vorne an ſeinen Oberkopf kommt,

wohin ſtürzt dann dieſe Druchs Naçus?

Darauf entgegnete Ahuramazda: Zwiſchen die Augenbrauen dieſes Mannes ſtürzt dieſe Druchs Naçus.

Schöpfer! Wenn das gute Waſſer zwiſchen die Augenbrauen dieſes Mannes kommt,

wohin ſtürzt dann dieſe Druchs Naçus?

Darauf entgegnete Ahuramazda: Auf ſeinen Hinterkopf ſtürzt dieſe Druchs Naçus.

Schöpfer! Wenn das gute Waſſer an den Hinterkopf kommt,

wohin ſtürzt dann dieſe Druchs Naçus?

Darauf entgegnete Ahuramazda: Auf ſeine Wangen ſtürzt dieſe Druchs Naçus.

Schöpfer! Wenn das gute Waſſer an ſeine Wangen kommt . . .[1]

So wird das Leichengeſpenſt, die Druchs, immer genau mit denſelben Fragen, Antworten und Wiederholungen bis in die Zehen hinab verfolgt, von wo ſie endlich in Geſtalt einer Fliege ſchreiend in die Regionen des Nordens davonfliegt.

---

[1] Vendidad VIII. Fargard (Ueberſetzung von Spiegel).

Digitized by Google

In ebenso eingehender Weise wird Ahura Mazda um Reinigungsvorschriften für den Fall gebeten, wo eine Hündin Junge geworfen in einem Kamelstall oder einem Pferdestall oder einem Kuhstall oder einem Schafstall oder auf einer Mauer oder in einem Keller oder auf einer Wiese. Für jede einzelne dieser Oertlichkeiten wird dieselbe Frage von Ahura Mazda feierlich erneuert und ertheilt derselbe dem Zarathustra genau dieselbe feierliche Antwort. Trotz der dramatisch-dialogischen Form ist es schwer, wenn nicht unmöglich, in diesen rituellen Vorschriften auch nur etwas von Poesie zu entdecken.

Diese Formalistik mit ihren endlosen Aufzählungen, abergläubischen Ideen und geschmacklosen Schablonen erstreckt sich auch in die Yashts hinein, besonders in die kleinern derselben. Dagegen taucht in den größern wirklich etwas Poesie auf. Sie sind nicht in bloßer rhetorischer Prosa abgefaßt, sondern in eigentlichem Metrum, d. h. durchweg in achtsilbigen Versen, welche dann und wann von zwölfsilbigen unterbrochen werden. Dazu gesellt sich ein strophischer Aufbau, wenn auch nicht ein sehr strenger und regelmäßiger, mit Einleitung und Kehrstrophe. Dieser Aufbau aber entspricht einer einigermaßen künstlerischen Gliederung des Stoffes, indem das an einen der vielen Götter oder guten Geister gerichtete Loblied in viele kleinere Gruppen, theils mystisch-epischen Inhalts, theils Lobsprüche oder Bittgebete getheilt ist, welche dann der wiederkehrende Refrain zum Ganzen verbindet.

So zerfällt z. B. der Ashi-Yasht (Yasht 17), gerichtet an Ashi, die Göttin des irdischen Segens, besonders des Kindersegens, in zehn Theile, vor deren jedem die Anfangsstrophe wiederkehrt:

> Die gute Ashi verehren wir,
> Die strahlende, hehre, schöngestaltige,
> Die hochzupreisende, die brausenden Wagens daherfährt,
> Die mächtige Wohlfahrtspenderin,
> Die heilkundige, die reiche Nachkommenschaft verleiht[1].

Der I. Theil zeichnet nur sehr kurz die Hoheit und Macht der Göttin, welche als Tochter Ahura-Mazdas und Schwester der Ameśha-Çpenta alle nur erdenklichen Heilkräfte besitzt. Im II. Theil verbreitert sich die Skizze dann zum ausführlichen hymnischen Gemälde. Von Ashi, der Guten, erhält der Opfertrank des Haoma seine Kraft; von ihr stammt Ruhm, Wohlfahrt, häusliches Glück, jeglicher Segen.

Nach dieser Schilderung wendet sich der Hymnus dem altpersischen Mythos zu und bringt dessen Hauptgestalten mit der Göttin in Verbindung.

[1] Uebersetzung von Chr. Bartholomä, Beiträge zur Kenntniß des Aveśta II. Der Ashi-Jasht (Jt. 17). Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXXVI (1882), 560—585. — Auch übersetzt von A. Geldner, Drei Yasht aus dem Zendaveśta. Stuttgart 1884.

Digitized by Google

An der Spitze derſelben erſcheint, abweichend von der ſpätern Reihe der Schâhnâme, ſtatt des erſten Königs Gajumarth (Kaiumors) der Prophet Spitama Zarathuſhtra:

Der erſte Menſch, der
Das Aſha Vahiſhta pries
Und den Ahuramazda verehrte
Und die Ameſha Çpenta verehrte;

Bei deſſen Geburt und Heranwachſen
Waſſer und Kräuter hervorbrachen,
Bei deſſen Geburt und Heranwachſen
Waſſer und Pflanzen ſich mehrten;

Bei deſſen Geburt und Heranwachſen
Davonlief Angrô-Mainyu
Von der wegſamen Erde,
Von der runden, weithin grenzenden.

Als zweiter Heros und Verehrer der Göttin erſcheint dann im III. Theil Haoſhyañha Paradhâta (der Huſcheng des Königsbuches), als dritter Yima-khſhaêta (der Dſchemſchid des Königsbuches).

Sie pries Yima, der herdenreiche Fürſt,
Auf der Höhe Hukairya.
„Dieſe Gnade gewähre mir,
Gute, hehre Aſhi,

Daß ich Futter und Herden hinzuführe
Zu den Geſchöpfen des Mazda,
Daß ich Unſterblichkeit bringe
Den Geſchöpfen des Mazda;

Und daß ich fortſchaffe
Beides, Hunger und Durſt,
Von den Geſchöpfen des Mazda;

Und daß ich fortſchaffe
Beides, Alter und Tod,
Von den Geſchöpfen des Mazda.

Lieblich duftet des Haus,
In deſſen Haus die gute Aſhi
Den ſegenbringenden Fuß ſetzt,
Die gluthſtrahlende, zu dauerndem Aufenthalt.

Reich iſt es an Speiſen, lieblich duftet es,
Und darinnen iſt ein teppichbekleideter Diwan,
Und andere köſtliche Dinge — — — — —

Wohlgefügt ſtehen ihre Häuſer da,
Geſegnet mit Rindern,
Mit reichem Vorrath, den Armen Unterſtützung gewährend — — —

Digitized by Google

Ihre Diwans ſind
Schön bekleidet, ſchön geſchmückt,
Kunſtvoll gefertigt, mit Teppichen verſehen
Und mit goldbeſchlagenen Füßen — — —

Und ihre Hausfrauen
Sitzen auf dieſen Diwans,
Welche teppichbekleidet daſtehen;

Mit Ringen und Spangen ſind ſie geſchmückt
Und mit Ohrengehängen geputzt
Und mit Gold- und Edelſteingeſchmeide. — — —

Ihre Roſſe ſind
Hurtig, luſtig wiehern ſie,
Sie ſchirren ſich an den des Winkes gewärtigen
Wagen und ziehen ihn leicht dahin.

Und den ſie fahren, iſt ein rieſiger Krieger,
Deſſen Roſſe ſind hurtig, ſtark ſein Wagen,
Spitzig ſeine Lanze und lang;

Weithin trifft er mit dem fliegenden Pfeil,
Und hinten durchbohrt er den Feind,
Und vorne ſchlägt er den Böſen nieder.

Ihre Kamele ſind
Hochhöckerig; willig
Erheben ſie ſich vom Boden — — — —

Silber und Gold wird ihnen
In die Schatzkammer zugeführt
Aus den Nachbarländern,
Gewänder und herrliche Gewebe.

Und daß ich fortſchaffe
Beides, Hitze und Kälte,
Von den Geſchöpfen des Mazda,
Tauſend Winter hindurch." (IV. Theil.)

Der gewaltige Kampf Feridûns mit dem böſen Zohâk, der im Königsbuch ganze lange Geſänge füllt, erſcheint hier (V) in folgender kurzer Faſſung, mit Bezug auf Aſhi:

Sie pries der Sohn des âthwiyânischen Hauſes,
Des Heldenhauſes, Thraetaona,
In dem viereckigen Varêna:

„Dieſe Gnade verleihe mir,
Gute, hehre Aſhi,
Daß ich Sieger werde
Ueber den Drachen Dahâka — — —.

Digitized by Google

Der drei Rachen, drei Köpfe hat,
Sechs Augen und tauſend Sinne,
Ueber den übermächtigen, teufliſchen Unhold,
Den allen Weſen verderblichen Gottloſen;

Ueber den mächtigſten Unhold, den
Angrô Mainyu geſchaffen hat
Gegen die bekörperte Welt,
Zum Verderben der Weſen des Aſha,

Und daß ich ihm ſeine Frauen entführe,
Seine Schätze und ſeine Roſſe,
Welche von Körper die ſchönſten ſind zur Zucht
Und die tüchtigſten in der ganzen Welt."

Es umlief, es umſchritt ihn
Die gute, hehre Aſhi;
Es erhielt dieſe Gabe der Sohn des âthwiyâniſchen Hauſes,
Des Heldenhauſes, Thraetaona.

Der Hymnus überſpringt nun eine ganze Reihe von Sagenkönigen und geht von Thraetaona (Feridûn) ſogleich (VI und VII) zu Husravah (dem ſpätern Kei Khosru) über, dem Tochterſohn und Rächer des grauſam ermordeten Çyavarſhâna (Sijawuſch) an dem Turanier Franhraſyan (Afraſiab). Von den folgenden Königen wird nur noch (VIII und IX) Viſhtaspa (Guſchtasp) genannt, welcher die Göttin um die Bekehrung ſeiner Gemahlin Hutaoſa zum mazdayaniſchen Glauben und um Sieg wider mehrere turaniſche Teufelsanbeter anfleht, von denen einer, Aredſhataçpa (Ardſhasp), auch im Königsbuch erwähnt iſt.

Die einzelnen Königsmythen ſind übrigens in dem Hymnus durchaus nicht ausführlicher behandelt, ſondern nur kaum angedeutet, und verlieren ſehr dadurch, daß ſie ungefähr in denſelben Formen auf dieſelbe Göttin bezogen werden, mit der unveränderten Kehrſtrophe:

Ob ihrer Pracht und Herrlichkeit
Will ich ſie ehren mit lautem Lied,
Will ich ſie ehren mit wohlgeweihtem Lied,
Die gute Aſhi, und mit Opferſpenden.
Die gute Aſhi verehren wir.
Ashîm vanhuhîm yazamaidê.

In ähnlicher Weiſe iſt die alte Königsſage auch in Yaſht 5, 9 und 15 verwendet, d. h. nur mit Bezug auf die Götter oder Geiſter, denen dieſe Hymnen dienen, und nur in ſpärlichen Zügen. Dagegen finden ſich in Yaſht 19 alle wichtigen Züge zu einem Geſamtbilde der älteſten Sagendynaſtie vereint, das einigermaßen epiſchen Charakter erhält.

Digitized by Google

4. Die Pehlevi-Literatur unter den Sassaniden.

Für sechs Jahrhunderte traten die Perser nach Alexanders Tode auf dem Schauplatze der Weltgeschichte in eine sehr untergeordnete Stellung zurück. Sie waren nur mehr eines der vielen Völker, um welche sich die Erben des macedonischen Eroberers zankten, wenn sie auch unter ihren parthischen Königen, aus dem Hause der Arsaciden, der Eroberungslust der Römer tüchtig zu schaffen machten. Trotz aller fremden Einflüsse, die freundlich und feindlich auf sie eindrangen, bewahrten sie indes ihre nationale Eigenart, ihr Volksbewußtsein, die alte Sprache, Religion, Sitte, die Erinnerung an die große Vergangenheit, die Sagen und Ueberlieferungen der Vorzeit. Als das freie Hellas längst in der politischen Maschine des ungeheuern Römerreiches aufgegangen war und nur mehr durch die Schätze alter Bildung seine Eroberer beeinflussen konnte, als das Römerreich selbst durch innern Zwiespalt zu wanken begann, erhob sich das Land des Cyrus und Darius noch einmal zu selbständiger Bedeutsamkeit, so daß es mit den Cäsaren von Rom und Byzanz um die Herrschaft Vorderasiens in die Schranken treten konnte. Das geschah unter dem Scepter der Sassaniden, welche von 226—651 über Persien regierten. Diesmal wurde den Persern jedoch nicht mehr die glorreiche providentielle Aufgabe zu theil, das Volk Gottes aus langer Knechtschaft zu befreien und die Anbetung des wahren Gottes auf Erden herzustellen. Wohl fiel im Kampfe wider sie der letzte Cäsar, der es versuchte, das siegreiche Christenthum zu zerstören und die überwundenen Götter von Hellas und Rom noch einmal in ihre Herrschaft wieder einzusetzen, der unglückselige Julian. Wohl entfaltete das Christenthum an der Grenze Persiens, in Aegypten, Palästina, Syrien, Kleinasien, sich nach der dreihundertjährigen Martyrerzeit zur glänzendsten Blüthe, drang mit voller Jugendkraft auch in das Herz von Persien ein und gewann selbst Anhänger am Hofe seiner Könige. Auch einige der Herrscher selbst verhielten sich gegen die Christen wenigstens zeitweilig duldsam und gerecht. So stand Jezdegerd I. (397—417) mit Kaiser Theodosius auf gutem Fuß, verkehrte freundlich mit dessen Gesandten, dem mesopotamischen Bischof Maruthas, und gönnte dem Christenthum unbeschränkte Freiheit. Doch wurde er gerade deshalb von den Persern der „Böse" genannt und von den Mobeds schließlich zur Verfolgung der Christen gedrängt. Weitaus die meisten der Sassaniden standen jedoch unter dem Einfluß der persischen Priesterschaft oder waren selbst Eiferer für die alte Nationalreligion, die unter ihnen einen neuen Aufschwung nahm.

Sprache und Schrift hatten sich im Laufe der Jahrhunderte stark verändert. Das ursprünglich rein indogermanische Altpersische hatte sich mit aramäischen (semitischen) Bestandtheilen durchsetzt, welche aber die Flexion

der ältern Sprache erhielten [1], und ſo bildete ſich das ſogen. Pehlevi oder die mittelperſiſche Sprache [2]. Auch in die Religion drangen fremdartige Elemente ein; ſie vermochten indes den weſentlichen Charakter derſelben nicht zu verdrängen noch zu verändern. Schon unter den Arſaciden wurde das Aveſta in das Pehlevi überſetzt, unter den Saſſaniden aber der Mazdeismus zur eigentlichen Staatsreligion erhoben. Im Anſchluß an das Aveſta bildete ſich eine religiöſe Literatur, welche den Zweck hatte, die Lehre desſelben theils zu erklären, theils weiter zu entwickeln. Von dieſen Schriften ſind noch mehrere erhalten. Die umfaſſendſte derſelben iſt der „Dinkart“ [3], eine eingehende Darſtellung der geſamten zoroaſtriſchen Religion. Der „Bundeheſch“ [4] hebt mit der Weltſchöpfung an, erweitert ſich dann zu einer ausführlichen Welt- und Naturbeſchreibung und ſkizzirt endlich die vergangenen und kommenden Schickſale Irans, alles im Lichte des zoroaſtriſchen Dualismus und Geiſter-Glaubens. Das Buch „Mainyô-i-Khard“ [5] enthält weitläufige Antworten des „Geiſtes der Weisheit“ auf 62 theils dogmatiſche, theils rituelle Fragen. Das Buch „Artâ-Virâf“ [6] entwirft eine phantaſtiſche Schilderung des Himmels und der Hölle, nach einer Viſion, welche dem gerechten Virâf mittelſt narkotiſcher Betäubung zu theil geworden. „Bahman Yaſht“ [7] gibt ein prophetiſches Bild von dem künftigen Loſe des iraniſchen Volkes und ſeiner Religion — eine Art zoroaſtriſche Apokalypſe. „Shâyaſt lâ-ſhâyaſt“ [8] iſt ein ziemlich umfangreiches Collectaneum über die verſchiedenſten rituellen und religiöſen Fragen. „Yôſht-i Fryâno“ [9] erzählt,

[1] Die Veränderungen des Altperſiſchen zur Aveſtaſprache, zum Pehlevi und endlich zum Neuperſiſchen ſind nicht größer als die Umbildung des Gotiſchen zum Althochdeutſchen, Mittelhochdeutſchen und Neuhochdeutſchen. Mit der Aufnahme der ſemitiſchen Zendſchrift wurden auch ganze Wörter und Wortformen aus dem Semitiſchen (Aramäiſchen) herübergenommen und deren Ausſprache durch die angehängte perſiſche Endung angedeutet. So wurde z. B. abi (Vater) abi-tar geſchrieben, mit der Endung von pitar (dem perſiſchen Wort für Vater), um anzudeuten, daß das Ganze als pitar zu leſen ſei. Aehnlich ſchreiben wir „ꝛc.“ und leſen es „und ſo weiter“, oder „fl“ für „Gulden“. Wenn dieſe parthiſche (mittelperſiſche) Sprache, mit Vermeidung dieſer Rebusſchrift, mit den einfachen Buchſtaben phonetiſch geſchrieben wird, wird ſie oft auch einfach pârsi genannt.

[2] *E. W. West*, Pahlavi Literature (Grundriß der iraniſchen Philologie II, 75—129).

[3] Herausgegeben mit Transliteration, Gujarathi und engliſcher Ueberſetzung von *Peshotan*, The Dinkard. 7 vols. Bombay 1874—1891.

[4] Ueberſetzung von *Anquetil Duperron* (Paris 1771); Windiſchmann, Zoroaſtriſche Studien (Berlin 1863); Juſti (Leipzig 1868).

[5] Ueberſetzung von *E. W. West*, Sacred Books of the East XXIV. Oxford 1885.

[6] Ueberſetzung von *Adrien Barthélemy*. Paris 1887.

[7] Ueberſetzung von *E. W. West*, Sacred Books of the East V. Oxford 1880.

[8] Ueberſetzung von *E. W. West*, ebd. p. 237—406.

[9] Ueberſetzung von *Adrien Barthélemy*. Paris 1889.

Digitized by Google

wie der Zauberer Akht in eine Stadt kam und alle umbrachte, die seine Fragen nicht beantworten konnten, wie denn der gerechte Yôsht vor ihm erschien, ihm 33 Fragen beantwortete und darauf drei an ihn richtete, wie der Zauberer sie nicht lösen konnte und nun von Yôsht umgebracht wurde. Der poetische Werth all dieser Schriften ist ein sehr geringer; dagegen bieten sie reichen Stoff zur Kenntniß der avestischen Religion, zum Theil auch der iranischen Sage.

Neben dem Mazdeismus entstanden zahlreiche Secten, unter welchen jene des Mâni oder Mânâi (Manes) wegen ihrer Verbreitung ins Abendland die berühmteste geworden ist, während sie in Persien selbst ihrem Urheber das Leben kostete und harte Verfolgung erlitt. Gerade dieses Sectenwesen drängte zu genauerer Formulirung der Lehre, und in den Religionsbüchern selbst wurde der Mazdeismus als die einzig richtige Religion hervorgehoben, alle übrigen Religionen, besonders die jüdische (Kêshi yihud), die christliche als diejenige des Römerreiches (Arûm) oder des Messias (Mashih) und die des Manes (Mânâi), verurtheilt und die Bestrafung ihrer Bekenner gefordert.

Griechische Bildung, welche sich längst in mehreren Theilen Vorderasiens, zumal in Syrien, eingebürgert hatte, drang inzwischen auch nach Persien[1]. Besonders that sich Khosru Anuschirwân (531—578) darauf zu gute, ein Beschützer der Wissenschaften zu sein. Er nahm Gelehrte aus Syrien und den benachbarten Ländern bei sich auf, befahl, Aristoteles und Plato ins Pehlevi zu übersetzen, und wohnte selbst philosophischen Disputationen bei. Sogar Homer soll ins Pehlevi übersetzt worden sein; am meisten aber interessirten sich die Perser für die mathematischen, astronomischen und geographischen Werke der Griechen, von welch letztern besonders die des Ptolemäus sie zu eigenen Arbeiten auf diesem Gebiete anregten, welche später den Arabern als Vorlage und Anregung dienten. Ueberhaupt ist die griechische Bildung nachher meist durch Vermittlung syrischer und persischer Uebersetzungen zu den Arabern gelangt. Unter Khosru Anuschirwân wurde auch durch seinen Leibarzt Barzûje der indische Fürstenspiegel Pantschatantra (Kalilah und Dimnah), das beliebteste Fabelbuch des Orients und eine Hauptquelle der abendländischen Erzählungsliteratur, aus dem Sanskrit ins Pehlevi übertragen.

Daß die Perser inzwischen ihre eigenen Sagen nicht vergaßen, verbürgen die Mittheilungen, welche der armenische Geschichtschreiber Moses von Khorene (im 7. Jahrh.) darüber gibt. Er behandelt sie zwar mit sichtlicher Verachtung; aber was er über Zohâk und Rustem erzählt, beweist zur Genüge,

[1] Vgl. *Ed. Sachau*, Contributions to the knowledge of Parsee Literature (Journal of the Roy. Asiat. Societ. New Series IV [1869], 229—260).

Digitized by Google

daß die ſpäter umlaufenden Heldenſagen ihm ſchon bekannt waren. Im folgenden Jahrhundert gab Khosru Anuſchirwân Befehl, dieſe Sagen zu ſammeln. Doch iſt über das Ergebniß nichts weiteres bekannt. Jezdegerd III., der letzte der Saſſaniden (632—651), erneuerte dieſe Anordnung, und zwar mit gutem Erfolg.

Am reinſten und zäheſten hatten ſich die Ueberlieferungen Alt-Perſiens bei den ſogen. Dihqâns, d. h. den Großgrundbeſitzern oder Baronen der Provinzen, erhalten, die fern von den Karawanenſtraßen und Verkehrsmittelpunkten in patriarchaliſcher Einfachheit lebten. Einen ſolchen Dihqân Namens Daniſchwer beauftragte Jezdegerd, die von Khosru angelegten Sammlungen zu prüfen und zu ergänzen. Nach Firdûſîs Bericht fanden ſich unvollſtändige Aufzeichnungen daraus, die natürlich vielfach voneinander abwichen, in allen Provinzen. Daniſchwer ließ darum aus jeder Provinz einen alten Mobed (Prieſter und Schriftgelehrten) kommen, der die Ueberlieferungen ſeiner Provinz mitbringen mußte. In manchen Stücken ſtimmten ſie überein, in andern ergänzten ſie ſich. Aus allen zuſammen wurde das erſte perſiſche Königsbuch „Khudâinâme" zuſammengeſtellt, nur eine Materialienſammlung, kein eigentlich durchgearbeitetes Werk.

5. Untergang des Saſſanidenreiches und der Pehlevi-Literatur.

Dieſe Arbeit war kaum vollendet, als Perſien zum zweitenmal aus der Reihe der herrſchenden Nationen Aſiens verſchwand. Im ſelben Jahre, in welchem Jezdegerd III. den Thron beſtieg, ſtarb zu Mekka der furchtbare Schwärmer und Fanatiker, der für Jahrhunderte die meiſten Völker Aſiens und Afrikas dem tyranniſchen Machtgebot ſeiner fataliſtiſchen Lehre unterwerfen, ſie von der Lebensquelle des Chriſtenthums abſchneiden und dieſes ſelbſt in den Reichen des Abendlandes bedrohen ſollte. Denn ſeine auf Schwertesſchneide geſtellte Lehre ſtarb nicht mit ihm. Jetzt erſt begann ſie ihren Siegeslauf durch die Welt des Oſtens und des Weſtens. Schon im Jahr 637 eroberte der arabiſche Feldherr Saad die prachtvolle Hauptſtadt Kteſiphon. In der Schlacht von Nehâwend (642) verlor Jezdegerd III. Thron und Reich; wie ein gehetztes Wild floh er dann von Provinz zu Provinz, bis ihn bei Merw 651 ein Müller aus Habgier ermordete, nachdem der Khalife Omar, ſein Beſieger, ſchon ſieben Jahre zuvor ebenfalls durch Meuchelmord ſein Ende gefunden hatte. Mit Feuer und Schwert wurden jetzt die Perſer im Islâm unterwieſen, ihre alten Cultusſtätten entweiht und zerſtört, die treuen Bekenner der alten Lehre grauſam hingeſchlachtet. Nur in entlegenen Gegenden und unwegſamen Gebirgen fand das Geſetz Ahura Mazdas noch eine ſichere Zufluchtsſtätte, wo mit der Uebung des

Digitized by Google

Feuercultus auch die Kenntniß der Aveſta- und Pehlevi-Sprache weiterlebte und noch bis ins 10. Jahrhundert hinein neue Schriften in Pehlevi-Sprache verfaßt wurden, während die frühere Pehlevi-Literatur größtentheils unterging. Eine größere Schar von Bekennern der altperſiſchen Nationalreligion rettete ſich durch Flucht nach Indien und hat dort, von Mohammedanismus, Brahmanismus und Hinduismus umdrängt, bis heute an derſelben feſtgehalten, die heiligen Bücher zum Theil bewahrt, zum Theil ſich wieder aus Perſien beſchafft und die Kenntniß der zwei alten Sprachen wenigſtens nicht ganz ausſterben laſſen, wenn auch eine Weiterentwicklung derſelben nicht ſtattfand.

Weit zäher erwieſen ſich in Perſien ſelbſt die alten nationalen und poetiſchen Ueberlieferungen. Noch zu Mohammed ſelbſt ſollen die alten Balladen vom Kampfe Ruſtems mit Iſfendiar gedrungen ſein und ihn veranlaßt haben, das Erzählen von Heldenfabeln im Korân zu verbieten[1]. Allein das war ebenſo vergeblich als das Verbot des Weintrinkens. Nicht einmal die Araber hielten ſich in dieſem Punkt an den Wortlaut des Geſetzes, die unterjochten Völker noch weniger.

Zwiſchen den Arabern und Perſern entſpann ſich ein ähnliches Verhältniß wie einſt zwiſchen den Römern und Hellenen. Jene brachten den Ueberwundenen eine religiöſe und kriegeriſch-politiſche Organiſation, durch welche ſie als fanatiſche Eroberermacht allen benachbarten Nationen, ja der ganzen Welt furchtbar wurden; dieſe brachten den ſiegreichen Söhnen der Wüſte den unermeßlich reichen Schatz orientaliſcher, griechiſcher, zum Theil ſogar chriſtlicher Bildung, durch welche ſie aus rohen Pferde- und Kamelknechten ſich erſt zu civiliſirten Städtebewohnern, Gelehrten und Culturmenſchen erhoben. Aber eben dieſe Bildung legte einen Keim der Zerſetzung in die Welt des Islâms, der darauf nicht angelegt und eingerichtet war. Wo immer die Bildung weiter um ſich griff, erhoben ſich Zweifel an dem unverfälſchten Worte des Propheten, aus dem Zweifel wuchſen Secten empor, aus dieſen Religionsparteien, die ſich bald gründlich haßten und auf Leben und Tod befeindeten. Mochten ſich die widerſtreitenden Elemente zum Kampfe wider Chriſten und Heiden wieder vereinigen, ſo dämpfte das ſeßhafte Leben der Städte, Luxus und Weichlichkeit die alte Wildheit und verzweifelte Kühnheit der einſtigen Wüſtenbewohner. An widerſtrebenden Intereſſen brach ſich die Einheit des Khalifats, und wie Welle auf Welle folgten ſich neue Einbrüche barbariſcher Völkerſtämme aus Aſien, beſonders der Türken, deren wildem kriegeriſchen Sinn die leichtfaßliche Lehre Mohammeds vollkommen entſprach und die ſein Banner von neuem erhoben, aber nur um zu ver-

[1] Korân, Sure 31, V. 6.

Digitized by Google

wüſten, zu zerſtören, zu rauben, zu herrſchen und am Genuſſe ihres Raubes gleich ihren Vorgängern, ohne wahre Cultur, zu erſchlaffen und zu verweichlichen.

Zweites Kapitel.

Die Anfänge neuperſiſcher Dichtung und Firdûſi.

Die neuperſiſche Sprache und Literatur beherrſcht bei weitem kein ſo umfangreiches Gebiet wie die arabiſche. Von den etwa neun Millionen Einwohnern des heutigen Perſiens ſprechen viele kurdiſch (einen vom perſiſchen abweichenden eraniſchen Dialekt), andere türkiſch, armeniſch, arabiſch und neuſyriſch (wie z. B. am Urumia-See in Kurdiſtân) als Umgangsſprache; als Schriftſprache hinwieder iſt das Perſiſche nicht bloß über ganz Turkeſtan hin verbreitet, ſondern auch über Afghaniſtan, Beludſchiſtan und einen beträchtlichen Theil von Indien.

An Stelle ihrer ältern aus dem Phöniciſchen abgeleiteten Zendſchrift nahmen die Perſer nach der mohammedaniſchen Eroberung diejenige der Araber an, die ſich in drei Hauptformen entwickelte, dem Talik für arabiſche und gelehrte Werke, dem zierlichern Neſtalik für geſchichtliche und poetiſche Bücher und dem Schikeſte, der „gebrochenen" Schrift mit ſehr verſchlungenen Zügen. Aus dem Wortſchatz der Araber ging nach und nach ſo viel in das Neuperſiſche über, daß die arabiſchen Elemente heute mehr als ein Drittel des Geſamtvocabulars ausmachen. Dieſe Miſchung war jedoch zu verſchiedenen Zeiten eine ſehr verſchiedene. Firdûſi, der Dichter des großen Nationalepos, machte ſich von dem arabiſchen Einfluß faſt völlig frei, und andere hervorragende Dichter folgten wenigſtens annähernd dieſem Beiſpiel, während die alltägliche Umgangsſprache ſich der fremden Beſtandtheile nicht zu entledigen vermochte.

Die Geſamtentwicklung der Literatur läßt ſich (mit Zugrundelegung von Hammer-Purgſtalls Eintheilung) in ſieben Hauptepochen gliedern:

I. Erſte Anfänge und Geſtaltung des Nationalepos. Hauptdichter: Rûdagî und Firdûſi (800—1106). Die Sprache in vollſter Reinheit.

II. Heroiſche und romantiſche Epik, panegyriſtiſche Hofdichtung. Anvarî und Nizâmî (1106—1203).

III. Myſtiſch-ethiſche Lyrik und Didaktik. Dſchelâl-ud-din Rûmî und Sa'dî (1203—1300).

IV. Blüthe des ſufiſchen Minneſangs. Hâfiz (1300—1400).

V. Nachblüthe. Der letzte Klaſſiker: Dſchâmî (1400—1500).

Digitized by Google

VI. Literariſche Renaiſſance in Indien. Geſchichtſchreibung und Epiſtolographie (1500—1600).

VII. Niedergang und Verfall (1600 bis zur Gegenwart).

Ganz haarſcharf laſſen ſich indes dieſe Gruppen nicht unterſcheiden. Gewiſſe Grundformen bilden ſich ſchon in der früheſten Zeit aus und werden von den ſpätern Dichtern weniger weiterentwickelt als gleichſam wiederholt und variirt; nur treten dieſe oder jene in beſtimmten Epochen ſtärker in den Vordergrund [1].

1. Anfänge neuperſiſcher Dichtung.

Die amtliche Sprache des Perſerreiches unter den Saſſaniden war das Pehlevi (pahlavî d. h. parthiſch oder perſiſch), als Schriftſprache auch Huzwareſch genannt; es wurde mit der alten Zendſchrift geſchrieben. Im Weſten, wo ſich Perſien mit den verſchiedenen ſemitiſchen Völkern berührte, wurde es auch allgemeine Umgangsſprache. Im Oſten dagegen hielt ſich die Umgangsſprache freier von aramäiſchen Einflüſſen und bewahrte deshalb mehr den Charakter des altperſiſchen Idioms, wenn auch mit mannigfachen Veränderungen. Die Khalifen ſchlugen den Sitz ihrer Herrſchaft im Weſten auf. Hier ward Bagdad, „die Stadt des Heiles", für geraume Zeit der Mittelpunkt der islamitiſchen Welt; neben Mekka und Medina wurden Kûfa, Baçra und Damaskus die Hochſchulen ihrer Theologie, ihrer Gelehrſamkeit und Literatur. In den weſtlichen Provinzen des ehemaligen Perſerreiches gelangte das Arabiſche deshalb nicht bloß als religiöſe und amtliche Verkehrsſprache zur Herrſchaft, ſondern auch als Hauptſprache der Literatur und des Umgangs. Selbſt wenig productiv, eigneten ſich die Araber um ſo

[1] Eigentliche Literaturgeſchichten haben die Perſer nicht, dagegen eine Menge von ſogen. Tadhkire (Denkſchriften), d. h. Sammlungen von Dichterbiographien mit Auszügen aus deren Werken. Die älteſten allgemeinen ſind von Aufi (Anfang des 13. Jahrhunderts) und Daulatſchâh (1487), das neueſte von Rizâ Kulikhân (1877). — Von allgemeinen Schriften über perſiſche Literatur ſind die wichtigſten: v. Hammer-Purgſtall, Geſchichte der ſchönen Redekünſte Perſiens (hauptſächlich nach Daulatſchâh). Wien 1818. — G. Flügel, Artikel „Perſiſche Literatur" in Erſch und Gruber. 1842. — *de Sacy*, Notes et Extraits. IV. Paris. — *Ouseley*, Biographical Notices on Persian Poets. London 1846. — *Barbier de Meynard*, La poésie en Perse. Paris 1877. — *H. Ethé*, Artikel Modern Persian Literature in der Encyclop. Britannica. 9th ed. 1885; Derſ., Die höfiſche und romantiſche Poeſie der Perſer. Hamburg 1887; Derſ., Die myſtiſche, didaktiſche und lyriſche Poeſie u. ſ. w. der Perſer. Daſ. 1888; Derſ., Neuperſiſche Literatur, im Grundriß der iraniſchen Philologie II (Straßburg 1896), 212 ff. — *I. Pizzi*, Manuale di Letteratura Persiana. Milano 1887; Derſ., Storia della Poesia Persiana. 2 voll. Torino 1894. — *F. F. Arbuthnot*, Persian Portraits. London 1887. — *E. A. Reed*, Persian Literature ancient and modern. Chicago 1893.

mehr aus dem Perſiſchen, Syriſchen und Griechiſchen an. Hätte ſich die arabiſche Macht nicht in verhältnißmäßig kurzer Zeit ſo auf ungeheure Länderſtrecken zerſplittert, vom Orus und Indus bis an die Nilquellen und nach Gibraltar und über die Pyrenäen hinaus, ſo wäre es vielleicht um die perſiſche Literatur für immer geſchehen geweſen.

Allein in den Oſtprovinzen beſchränkte ſich das Arabiſche auf den religiöſen Unterricht im Korân, der nicht in fremde Sprachen überſetzt werden durfte, und zeitweilig auf den amtlichen Verkehr. Das Pehlevi aber oder weiter öſtlich ein noch reineres Perſiſch blieb die Umgangsſprache der Perſer unter ſich, und mit der ältern Sprache erhielten ſich auch die großen Sagen und Erinnerungen der Vergangenheit. In dieſen öſtlichen Provinzen behielten auch die alten Großgrundbeſitzer ihren Einfluß. Da die Araber nicht zahlreich genug waren, mußten ſie aus vornehmen Perſern Statthalter und Beamte wählen. Dieſe gewannen in den nächſten Jahrhunderten an Macht, je mehr ſich die islamitiſche Welt ausdehnte, ihre politiſche Einheit zerſplitterte.

Kaum zweihundert Jahre nach Errichtung des Khalifats und nur zwölf Jahre nach der von Sage und Poeſie umwobenen Glanzzeit des Hârûn Al-Raſchîd (786—809) machte der Perſer Tâhir unter dem Khalifen Ma'mûn (821) ſchon den Verſuch, die öſtlichen Provinzen von dem Khalifenreiche loszureißen. Unter ſeinen Söhnen und Nachkommen lockerte ſich das Abhängigkeitsverhältniß immer mehr. Von 851 an begann das Geſchlecht der Saffariden von Sedſcheſtân (Seïſtân) aus die Herrſchaft über das öſtliche Perſien an ſich zu reißen; ihm folgte, unter beſtändigen Raubkriegen, von 887 an, das Geſchlecht der Samaniden, das, von den Bujiden und Sijariden bekämpft, bis an das Ende des folgenden Jahrhunderts einen großen Theil von Perſien an ſich brachte und regierte. Als Heerführer in ihrem Dienſt wuchs dann das türkiſche Geſchlecht heran, das ihnen Land und Herrſchaft entreißen ſollte. Um 977 wurde der Türke Sebuktegin Herr von Ghazna (Ghasni), begann mit den kriegeriſchen Afghanen-Stämmen der Gôr und Puſchtu ſeine Raubzüge nach Weſten und Norden und benutzte die Schwäche des Samaniden Nûch III., um ſich weithin durch Perſien bis nach Transoxanien zu ſchaffen zu machen. Sein Sohn Mahmûd ſchüttelte dann auch die nur mehr dem Namen nach beſtehende Oberherrlichkeit der Samaniden völlig ab und faßte den großen Plan, an der Spitze ſeiner unbeſieglichen Reiterſcharen auch Indien der Herrſchaft des Islâms zu unterwerfen. Faſt beſtändig im Kriege, eroberte er in unaufhaltſamem Siegeslauf (von 994—1030) wirklich faſt alle Länder, welche einſt die Saſſaniden beherrſcht hatten, und dazu einen großen Theil des nördlichen Indiens. Auf einem ſeiner Raubzüge (1023) drang er über Gwalior und Kalindſchâr bis in die Nähe des heutigen Allahabâd, auf einem andern (1025) plünderte er den reichen Tempel Sûmanât auf der Halbinſel Guzerât.

Mitten im Wirrwarr dieſer ununterbrochenen barbariſchen Raub- und Eroberungszüge entwickelte ſich langſam eine neue Epoche der perſiſchen Sprache und Literatur. Schon als Hârûn Al-Raſchîd 809 ſeinen älteſten Sohn Ma'mûn nach Merw ſandte, wurde derſelbe von einem der Einwohner, Abbâs, mit einem perſiſchen Gedichte begrüßt, dem erſten neuperſiſchen Gedicht, das noch erhalten iſt und das alſo ſchließt:

„Vor mir hat in dieſer Weiſe keiner je ſolch Lied geſungen,
Da noch fern von ſolcher Sangart ſich die Perſerzunge hält;
Darum ſang ich juſt dies Lied dir, daß doch endlich Glanz und Schimmer
Durch den Lobpreis deiner Hoheit auch auf dieſe Sprache fällt."

An den Höfen der Saffariden und Samaniden wurde perſiſch geſprochen. Immer zahlreicher tauchten perſiſche Schriftſteller und Dichter auf. Da die in Pehlevi geſchriebenen Werke dem Volke nicht mehr verſtändlich waren, wurden ſie in ein reineres Perſiſch — das ſogen. Neuperſiſch — überſetzt, und die Pflege desſelben nahm ſtets einen regern Aufſchwung.

Ja'kûb Ibn Laith, der Saffâr (Kupferſchmied) genannt, der ſich vom Kohlenbrenner, Dieb und Keſſelflicker zum Reitergeneral und ſchließlich zum nahezu unabhängigen Fürſten von Seïſtân und Gründer des Saffaridenhauſes emporgearbeitet hatte (851—879), war ein rauher, ungebildeter Haudegen. Er mag wohl Gefallen an den alten Volksſagen gefunden haben, welche Ruſtem, den vorzeitlichen Helden von Seïſtân, verherrlichten; wenn ihm aber beſondere Verdienſte um die Sammlung der alten Ueberlieferungen zugeſchrieben werden, ſo ſcheint das auf Verwechslung zu beruhen.

Zu bedeutenderem Aufſchwung gelangte die perſiſche Literatur unter der Herrſchaft der Samaniden, beſonders unter Naſr II. (914—943), der als Kind auf den Thron kam und mit zwanzig Jahren ſchon Krieg führte. „Große Dichter blühten auf," ſo erzählt Aufi, der älteſte Literaturhiſtoriker Perſiens, „breiteten den Teppich aller trefflichen Künſte aus und gaben der Welt der Poeſie eine feſte Norm." Während die bisherigen Poeten ſich mit kurzen Liebesliedern, Sinnſprüchen und Gelegenheitsverſen begnügt hatten, wurden jetzt allmählich alle die verſchiedenen Dichtungsarten gepflegt, welche man bei den Arabern kennen lernte und die fürder nicht nur die feſten Grundformen der perſiſchen Literatur blieben, ſondern auch in die übrigen mohammedaniſchen Literaturen, wie die türkiſche, afghaniſche, hindoſtaniſche, übergingen: die Kaſſide (Qaçîdah), wie bei den Arabern ein längeres panegyriſches, ſatiriſches, elegiſches oder didaktiſches Gedicht; die Qit'e (Bruchſtück), von der Kaſſide nur durch Wegfall des Reimes im erſten Halbvers verſchieden; das Ghazal (Lied) mit den Unterarten des religiöſen Liedes, des Trinkliedes und des Liebesliedes, die ſpäter nicht ſelten ineinander floſſen; das Methnewi (Mathnavi) in doppelt gereimten Verſen, für das heroiſche und romantiſche Epos ſowie für größere Lehrgedichte.

Eigentlich perſiſcher Erfindung iſt nur das Rubâi, das Sinngedicht in zwölfſilbigen Vierzeilern. Bei den übrigen Formen wurde auch das Versmaß von den Arabern entlehnt [1].

Aus der Schar der Dichter, welche, meiſt des Arabiſchen kundig, ſich nicht mit Verſuchen in dieſer Sprache begnügten, ſondern ihre eigene Sprache und Literatur zu voller Selbſtändigkeit heranbildeten, ragt Rûdagi hervor, um 872 geboren und nach 952 geſtorben, der erſte große Klaſſiker in neuperſiſcher Sprache, der ſeinen Herrſcher in begeiſterten Kaſſiden verherrlichte und auf deſſen Befehl das indiſche Fabelbuch Kalilah und Dimnah aus dem Pehlevi in neuperſiſche Verſe überſetzte. Seine Lyrik und Didaktik iſt mit der arabiſchen Hofpoeſie verwandt, wie ſie ſich in der Glanzzeit des Khalifates zu Bagdad entwickelt hatte, iſt aber reicher und friſcher und weiſt in ſinnreichem Wort- und Formenſpiel, überreicher Bilderfülle, künſtlichen Gegenſätzen und witzigen Reflexionen ſchon die meiſten Züge auf, welche die ſpätere perſiſche Lyrik charakteriſiren. Auch in religiöſer Hinſicht entringt er ſich den ſtarren Feſſeln des Koráns und ſchlägt Accorde an, die wie ein leiſes Präludium der ſpätern myſtiſchen Dichtung erklingen [2].

An der reichen Bibliothek des Samaniden Nûch III. (977—997), die ihren Urſprung hauptſächlich chriſtlichen Gelehrten und Aerzten aus Syrien dankte, ſtudirte zeitweilig Abû Alî Ibn Sinâ, im Abendlande früh als Avicenna bekannt, 983 in Bokhara geboren, 1037 geſtorben, der größte Polyhiſtor und Ariſtoteliker des Orients. Seine philoſophiſchen, naturwiſſenſchaftlichen und mediciniſchen Werke, darunter ſein „Kanûn", der für Jahrhunderte die Medicin beherrſchte, ſind allerdings in arabiſcher Sprache abgefaßt; ſeiner Abſtammung nach gehört er indes Perſien an. Seine Lebhaftigkeit und Leichtlebigkeit, ſeine ausſchweifende Leidenſchaft für Wein und „Liebe", deren Folgen ihn vor der Zeit ins Grab brachten, verrathen den echten Perſer. Der weite Geſichtskreis aber, welchen ſeine Studien umſpannten, bezeichnet die hohe Bildungsſtufe, unter deren Einfluß die perſiſche Literatur ſich von ſehr beſcheidenen Anſätzen in kaum einem Jahrhundert zur glänzendſten Vollendung ihres Nationalepos entwickelte. Daß Avicenna ſich auch hierfür intereſſirte, bezeugen eine Anzahl perſiſcher Gedichte, die er ſelbſt verfaßt hat [3].

---

[1] H. Ethé, Grundriß II, 219.

[2] H. Ethé, Rûdagi der Samanidendichter (Göttinger Nachrichten 1873 S. 663 bis 742); Derſ., Rûdagi's Vorläufer und Zeitgenoſſen (Morgenländiſche Forſchungen. Leipzig 1875); Derſ., Artikel „Rûdagi" in der Encyclop. Britannica. 9th ed. — *J. Darmesteter*, Les origines de la poésie persane. Paris 1887 (nach Ethé). — *C. J. Pickering*, A Persian Chanter (National Review. London. May 1890); Derſ., The Beginnings of Persian Literature (Ibid. July 1890, gleichfalls nach Ethé).

[3] H. Ethé, Avicenna als perſiſcher Lyriker (Göttinger Nachrichten 1875 S. 555—567). — Danach *C. J. Pickering*, Persian poetry of Avicenna (National Review. London. January 1890).

Digitized by Google

Den mächtigsten, wenn auch noch nicht unmittelbar erfolgreichen Anstoß erhielt die aufblühende Literatur bereits etwas früher, indem Abú Mansúr, Sohn des Abdu-'r Razzák, Herr von Tús, durch vier in der alten Volksreligion und Sage bewanderte Männer die in Pehlevi abgefaßten Stücke des „Königsbuchs" von neuem sammeln und in neupersische Prosa übersetzen ließ. Unter dem Samaniden Núch III. unternahm es dann der jugendliche Dichter Daqiqi, diese prosaische Uebersetzung in neupersische Verse umzuarbeiten. Daqiqi war nicht Mohammedaner, sondern als Perser von altem Schlage noch Geber oder Feueranbeter, und begann seine Arbeit mit der Episode des Königs Guschtasp und dem Auftreten Zoroasters. Er hatte erst etwa tausend bis zweitausend Verse vollendet, als ein junger türkischer Sklave, den er sich eben gekauft, ihn meuchlings ermordete. So blieb das Werk wieder liegen, und der jahrtausendalte Sagenschatz Irans sollte erst gehoben werden, als mit den Samaniden auch die letzte persische Dynastie gefallen war und der Türke Mahmúd über Persien herrschte.

2. Sultan Mahmúd von Ghazna und seine Tafelrunde.

Mahmúd von Ghazna entspricht dem echten Typus des orientalischen Eroberers, wie er längst in Omar und den ersten kriegerischen Khalifen vorgebildet war und wie er sich später unter den verschiedensten Namen wiederfindet: ein tapferer Haudegen und gewandter Feldherr, voll unersättlicher Herrsch- und Ländergier, stolz, rücksichtslos, grausam, aber auch geschickter und verschlagener Diplomat, der günstige Gelegenheiten abzuwarten oder anzuzetteln, im rechten Augenblick loszuschlagen und seine Gegner zu überrumpeln versteht, unermüdlich in neuen Unternehmungen, unglaublich rasch in seinen Kriegszügen, nur im Vorübergehen Sieg und Beute genießend, um gleich wieder neuen Zuwachs an Macht, Besitz und Ruhm zu erstreiten. Zu dem streng absolutistischen Säbelregiment, das eine solche Auffassung des Lebens erheischte, paßte ihm die freiere Lehre der Schiiten nicht, wie sie sich sonst in Persien allgemein verbreitet hatte; er kehrte zur strengsten mohammedanischen Rechtgläubigkeit, zur Sunna, zurück und duldete keine Ketzer, weder in der Armee noch am Hofe. Doch besaß er selbst eine gewisse literarische Bildung und hatte praktischen Blick genug, um die Vortheile zu würdigen, die ein literarisches Mäcenatenthum mit sich bringt. Wie den Khalifen von Bagdad behagte es ihm, von hungrigen Dichtern besungen und über alle Fürsten der Welt erhoben zu werden, und er kargte nicht mit Gunst und Lohn, zumal jeder neue Feldzug wieder neue Beute brachte. Mag auch die Nachricht, er habe vierhundert Dichter an seinem Hofe gehalten, eine Uebertreibung sein, eine beträchtliche Anzahl waren ihrer sicher. Ghazna ward zu einer Art poetischer Akademie oder Musenhof, und

Digitized by Google

wenn der Sultan zwiſchen ſeinen vielen Kriegszügen daſelbſt ausruhte, liebte er es, die Abende im Kreiſe ſeiner Schöngeiſter zuzubringen, von welchen er einen, ʿUnçuri[1], zum Dichterkönig ernannt haben ſoll. Er ſoll ſich auch ſelbſt als ihr Zunftgenoſſe im Dichten verſucht haben; doch ſind die ſechs Ghaſelen, die unter ſeinem Namen gehen, nicht näher beglaubigt.

Als ihr Hauptgeſchäft betrachtete es natürlich dieſe poetiſche Tafelrunde, ihren mächtigen Herrn und Meiſter zu verherrlichen. ʿUnçuri aus Balch, der Dichterkönig, hat ihn denn auch in zahlloſen Kaſſiden beſungen, die aber den hohen Schwung Rûdagis nicht erreichen, ſondern oft mit geſuchten Künſteleien oder flauen, proſaiſchen Wendungen behaftet ſind. Von Asdſchadi aus Merw iſt wenig erhalten, darunter ein Loblied auf die Eroberung der heiligen Götterſtadt Sûmanât in Indien (im Jahre 1025). Farrukhi, der wegen ſeiner Gewandtheit mit dem arabiſchen Hofdichter Motanabbi verglichen wird, begrüßte den Sultan feierlich bei ſeiner Rückkehr aus Indien und beſchrieb ſeine Gärten, Villen und Schlöſſer in vielen, auch culturhiſtoriſch intereſſanten Gedichten. Auch Minûtſchihri, der erſt ſpäter an den Hof kam, wird mit Motanabbi verglichen und weiſt wirklich Anklänge an die ältere arabiſche Lyrik auf. Aſadi, der Lehrer und Landsmann Firdûſis aus Tûs, zeichnete ſich dadurch aus, daß er eine Art von Tenzonen (Wettkampfgedichten) aufbrachte, wie „Himmel und Erde", „Lanze und Bogen", „Muſelmann und Parſe", „Araber und Perſer", die viel Geiſt, Schlagfertigkeit, Sprach- und Formgewandtheit verrathen[2].

Wie Mahmûd aus politiſchen Gründen die Sunna der Lehre der Schiiten vorzog, ſo ſcheint er andererſeits der Sprache und den nationalen Ueberlieferungen der Perſer nicht gerade abhold geweſen zu ſein. Sein Großvezier Fadhl Ibn Ahmed ſchaffte das Arabiſche ſogar als amtliche Verkehrsſprache ab und erſetzte es durch das Neuperſiſche, eine Verfügung, die freilich ſchon von ſeinem Amtsnachfolger wieder zurückgenommen wurde. Spätere Berichte gefielen ſich indes darin, die Tafelrunde des kriegeriſchen Sultans und ſein Mäcenatenthum möglichſt poetiſch auszumalen. Danach zeigte Mahmûd ſelbſt das größte Intereſſe für die altperſiſche Sage und Geſchichte und gab Befehl, eine neue Sammlung derſelben anzulegen, welche jene der Saſſaniden und Samaniden übertreffen ſollte. Aus allen Provinzen ließ er Aufzeichnungen und mündliche Berichte darüber herbeiſchaffen und nahm überaus huldvoll jeden Beitrag auf. Aus Seïſtân erhielt er einen Theil des Seïr al Moluk, d. h. der arabiſchen Ueberſetzung des in

[1] So ſchreiben H. Ethé und Nöldeke; bei Mohl, Hammer-Purgſtall u. a. heißt er „Anſſâri" oder „Anſari".

[2] Ueberſetzt iſt von dieſen Dichtern nur der Diwân des Minûtſchihri von A. de Biberſtein-Kazimirski, Menoutchehri, texte, traduction etc. Paris 1886, und einzelne Proben von Hammer-Purgſtall.

Pehlevi niedergeschriebenen Königsbuches, welche Ibn-al-Mokaffa im 8. Jahrhundert (2. der Hidschra) verfaßt hatte.

Als genügendes Material vorhanden zu sein schien, veranstaltete er einen förmlichen Wettbewerb, indem er den hervorragendsten Dichtern seines Hofes einzelne Stücke aus dem Königsbuch anwies, um sie in neupersische Verse zu bringen. Wer von ihnen die beste Bearbeitung lieferte, sollte das ganze Werk übernehmen. Keiner der Vielgefeierten brachte indes etwas Befriedigendes zu stande, und als der Sultan endlich Unçuri drängte, das ganze Werk zu übernehmen, gelangte die große Aufgabe an einen Dichter, der erst kürzlich von einer entlegenen Provinz her nach Ghazna gekommen und dem Hofe bisher völlig unbekannt war.

3. Firdûsi.

Abû-'l Kasim Mansûr, später Firdûsi, eigentlich Firdausi, d. h. der „Paradiesische", genannt, wurde zu Schâdâb bei Tûs in der Provinz Khorassan geboren[1]. Kein Schriftsteller gibt sein Geburtsjahr an; nach seinem Gedicht muß dasselbe aber zwischen 920 und 924 fallen. Sein Vater stammte aus einer alten Dihqânsfamilie, die aber heruntergekommen war und nur mehr ein kleines Grundstück besaß, an einem Kanal, der von dem an Tûs vorbeiströmenden Fluß abgeleitet war und nicht selten, bei Hochwasser, das Grundstück beschädigte. An diesem Kanal saß der kleine Firdûsi oft und träumte den vorüberziehenden Wellen nach, und betrübte sich sehr, wenn das Wasser die nur aus Faschinen bestehende Eindämmung wegriß und so den Gärten Schaden that. Er wünschte bald groß zu sein, um einmal einen ordentlichen Steindamm zu bauen. Der Vater ließ dem talentvollen Knaben guten Unterricht zu theil werden: er lernte außer dem Neupersischen auch Pehlevi und Arabisch, letzteres so vollkommen, daß er auch in dieser Sprache dichten konnte. Sonst wissen wir von seiner Jugend nichts, als daß er sich schon vor dem achtundzwanzigsten Jahre verheiratet haben muß; denn sein einziger

[1] Wir folgen hier den Nachrichten, welche Mohl (Le Livre des Rois. Folioausgabe I, p. XIX—XLIV; Octavausgabe I, p. XII—LII) und Ouseley (Biographical Notices p. 54—99) aus persischen Quellen geschöpft haben. Die hauptsächlichsten der letztern sind zwei persische Vorreden zum Schâhnâme, von welchen die längere auf Befehl Bâisonghurs, des Enkels Timurs, (1425—1426) geschrieben wurde. Sind sie auch nicht zuverlässig, sondern poetisch aufgeputzt, so zeigen sie uns doch den Dichter im Lichte der nationalen Ueberlieferung. Eine strenge, nüchterne Kritik derselben gibt Th. Nöldeke, Das iranische Nationalepos (Grundriß der iranischen Philologie II [Straßburg 1896], 151 ff.). Er stützt sich dabei auf den ältesten Prosa-Bericht des Arûdi, der 1116—1117, also etwa ein Jahrhundert nach Firdûsis Tod, Tûs besuchte und die dortige Localtradition wiederzugeben scheint, aber auch wieder sehr Unwahrscheinliches erzählt. Der Bericht ist veröffentlicht von H. Ethé (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XLVIII [1894], 89—94).

Digitized by Google

Sohn ſtarb im Alter von ſiebenunddreißig Jahren, als er ſelbſt fünfundſechzig Jahre zählte.

Gar ſehr liebte er die Poeſie; doch genügte ihm das geiſtreiche Gedanken- und Formenſpiel nicht, welches unter den damaligen Dichtern in der Mode war. Was ihn weit mehr anzog, waren die großen epiſchen Erinnerungen der Vorzeit. Als er von dem vorzeitigen Tode des Daqiqî hörte, da ergriff ihn, wie er ſelbſt erzählte, die Luſt, deſſen Nachfolger zu werden. Nachdem er ſich lange vergeblich um eine Abſchrift des alten Königsbuches umgeſehen, wie es der Dihqân Daniſchwer in Pehlevi-Proſa niedergeſchrieben hatte, verſchaffte ihm endlich ſein Freund Mohammed Laſchkhari eine ſolche. Von ihm und dem Scheikh Mohammed Maſchûk in Tûs ermuthigt, begann er, im Alter von ſechsunddreißig Jahren, das weitläufige Werk in neuperſiſchen Verſen zu bearbeiten, nicht von vorne an in chronologiſcher Reihenfolge, ſondern mit freier Auswahl nach ſeinem Gefallen. Er begann mit dem Kampfe Feriduns gegen Zohâk, und das letzte Stück, das er muthmaßlich in Tûs ausführte, war die romantiſche Geſchichte des Sijawuſch.

Zweiundzwanzig Jahre arbeitete er unverdroſſen an dem gewaltigen Werke, erſt ganz geheim und in aller Stille; durch Freunde gelangte indes Kunde davon in die Oeffentlichkeit, und viele begehrten ſeine Verſe zu hören. Das Lob derſelben drang zu den Ohren Abû Manſûrs, des Statthalters der Provinz, welcher die bis dahin ausgeführten Stücke zu hören verlangte, großes Gefallen daran fand und den Dichter fortan ſo reichlich unterſtützte, daß er ohne jede Sorge ſich ganz der Fortſetzung widmen konnte. So wurde er achtundfünfzig Jahre alt, als ihn eine günſtige Fügung an den Hof des neuen Herrſchers von Perſien, des Sultans Mahmûd in Ghazna, brachte.

Ueber den Grund ſeiner Reiſe dahin kamen verſchiedene Ueberlieferungen in Umlauf. Nach der einen wurde ſeine Familie von dem neuen Statthalter in Tûs hart bedrückt. Sultan Mahmûd aber ſtand im Rufe großer Gerechtigkeitsliebe, und ſo entſchloß ſich Firdûſi, ſelbſt an deſſen Hof zu gehen und ſich Recht zu verſchaffen, indem er ſeinen Bruder Maſſûd mit der Sorge für den greiſen Vater betraute. Er kam gerade in Ghazna an, als Mahmûd ſeinen ſieben Hofdichtern je ein Stück der altperſiſchen Königsgeſchichte zum Wettbewerb in Arbeit gegeben hatte.

Nach einem andern Bericht war der Ruf ſeines Namens ſchon vorher nach Ghazna gedrungen, und der neue Statthalter von Tûs, Arslân Khân, erhielt Befehl, ihn an das königliche Hoflager zu ſenden. Der Dichterfürſt ʿUnçurî fürchtete indes von dem neuen Stern verdunkelt zu werden und verſchwor ſich mit dem Vezier Badî-ud-din, ihn vom Hofe fernzuhalten. Unterwegs wurde Firdûſi in Herât von einem Boten gemahnt, nicht weiter zu reiſen, da der Sultan ſeiner bereits vergeſſen habe und er deshalb nicht

Digitized by Google

auf günstige Aufnahme zu rechnen haben würde. Firdûsi wartete jedoch in Herât zu. 'Unçuri überwarf sich mit dem Vezier, und der letztere lud Firdûsi von neuem ein und entdeckte ihm zugleich die frühere Intrigue. Andere Anekdoten malen weiter aus, wie Firdûsi, in Ghazna angekommen, von den übrigen Dichtern sehr mißgünstig aufgenommen und nach Möglichkeit zurückgedrängt, endlich dazu gelangte, seine Talente vor Mahmûd zu zeigen und dessen Gunst zu gewinnen.

Aus den Proben, welche Firdûsi aus seinen bisherigen Dichtungen gab, erkannte Mahmûd bald seine außerordentliche Begabung für das geplante epische Werk, an dem die übrigen Dichter des Königshofes sich bis dahin umsonst versucht hatten. Er ließ ihm deshalb alle dafür gesammelten Materialien zur Verfügung stellen und gab ihm eine prachtvolle Wohnung, welche unmittelbar an den Königspalast selbst stieß und durch eine Thüre mit dem königlichen Privatgarten in Verbindung stand. An die Wände seines Gemaches ließ er Bilder der alten Helden und Könige, Schlachten und Jagdscenen aus der alten Königsgeschichte malen, mit Waffenrüstungen aller Art, Pferden und Dromedaren, Tigern und Elefanten. Gegen Störung durch Fremde ward der Dichter sorgfältig geschützt; nur Ayaz, der Günstling Mahmûds, und ein Sklave hatten freien Zutritt zu seinem Gemache. Die Dichtung wurde stückweise bei Hofe vorgetragen, mit Musik und mimischer Begleitung, wie die Perser es liebten. Mahmûd schwärmte in der ersten Zeit in leidenschaftlicher Bewunderung und erklärte, noch kein Dichter habe die alten Sagen so zu neuem Leben erweckt wie Firdûsi; er erfülle alle seine Zuhörer mit dem Heldengeist der alten Zeiten. Er befahl seinem Schatzmeister Hasan Maimandi, dem Dichter für je tausend Doppelverse tausend Goldstücke auszuzahlen; Firdûsi war indes nicht höfisch genug, um das Glück gleich beim Schopf zu fassen, sondern wollte erst nach Vollendung des ganzen Werkes bezahlt sein. Er selbst schwelgte in Begeisterung über den türkischen Eroberer, bei dem er so freundliche Aufnahme gefunden, und sang feurig sein Lob, nicht nur in der Einleitung zu dem ganzen Werke, sondern fast bei jedem neuen Abschnitt wieder. Alle Helden verblaßten da gegen den einzigen Mahmûd, in welchem ihre Größe, ihr Heldenmuth, ihre Siege sich erneuerten.

Der erste Sonnenglanz der fürstlichen Huld dauerte indes nicht allzu lange. Firdûsi fand Neider und Feinde. Der Schatzmeister Hasan Maimandi selbst schloß sich denselben an, und der Dichter wurde nach und nach dermaßen vernachlässigt, daß er sich nach siebenjährigem Aufenthalt an dem üppigen Hofe zu der Klage berechtigt fühlte: „So habe ich fünfundsechzig Jahre in Armut, Noth und Mühe hingelebt.“ Er erhielt vom Hofe nicht so viel, daß er damit anständig hätte auskommen können. Privatleute, wie Ali der Dilemite und Husein, der Sohn des Kalib, versorgten ihn mit Nahrung,

Digitized by Google

Kleidung und ſo viel Geld, daß er ſich ungeſtört der Fortſetzung ſeines Werkes widmen konnte. Auch dieſe Geſchenke waren jedoch ſeinen Neidern ſchon zu viel. Da einer ſeiner Gönner, Huſein, Schiit war, klagten ſie ihn ebenfalls an, daß er kein orthodoxer Moslim ſei, und nöthigten ihn zu der Erklärung: „Ich bin der Sklave der Familie des Propheten; ich verehre den Staub an den Füßen Alis; ich wende mich nicht an andere: ſo lautet meine Rede.“ Auch ſein poetiſches Talent wurde bekrittelt, ſeine bisherigen Leiſtungen herabgeſetzt. Schmerzlicher als alle die Angriffe traf den alternden Dichter der unerwartete Tod ſeines einzigen Sohnes, der im Alter von ſiebenunddreißig Jahren ſtarb. In einer Epiſode ſeiner großen Dichtung redete er ihn ungefähr alſo an:

„So lang ſind wir den gleichen Weg gegangen,
Warum biſt du ſo plötzlich mir enteilt,
Haſt einen andern Reiſeplan umfangen,
Der du mein Leiden tröſtend ſtets getheilt? —
Du haſt wohl jüngre Freunde angetroffen —
Ich darf dich nimmer zu erreichen hoffen? — —

So früh, ach! kaum mit dieſer Welt bekannt,
Hat ſich der Jüngling von ihr abgewandt
Und ließ mich hier in meinem Mißgeſchick,
Mit blut'gem Herzen, thränenvollem Blick.
Ins Land des Lichts iſt er vorausgegangen,
Den alten Vater dort einſt zu empfangen.
Und bin ich einſam auch ſeit vielen Jahren,
Verlaſſen längſt von meiner Freunde Scharen,
Du ſchaueſt harrend, ſehnend auf mich nieder,
O lieber Sohn! — bald ſehen wir uns wieder!“

Obwohl tief gebeugt, arbeitete der wackere Greis doch unermüdlich an ſeinem rieſigen Werke weiter. Er ſtand dem achzigſten Jahre nahe, als er es endlich zum Abſchluß brachte. Es umfaßte nun die ganze Sage und Geſchichte Altperſiens bis zum Tode des letzten der Saſſaniden, nach ſeiner eigenen Angabe in 60000 Doppelverſen, alſo 120000 Verſen, an Umfang faſt achtmal ſo groß als die Ilias.

Als ehrlicher Mann, der ſeine Aufgabe gelöſt, durfte Firdûſi erwarten, daß der im Ueberfluß ſchwelgende Mahmûd das gegebene Verſprechen erfüllen und ihm die 60000 Goldſtücke zu theil werden laſſen würde. Allein die roſige Fürſtenlaune, in welcher der Sultan das Verſprechen gegeben, war längſt entſchwunden. Die Intriguen der Höflinge hatten ihre Wirkung gethan. Statt 60000 Goldſtücke ließ der Selbſtherrſcher dem Dichter 60000 Silberſtücke anweiſen. Doch Firdûſi war kein Hofſchranze, der ſo mit ſich ſpielen ließ. Er hatte nicht umſonſt ſein ganzes Leben lang den Ritterſinn und die Heldengröße der Vorzeit ſtudirt. Auch er beſaß Selbſtgefühl, Muth und edeln

Digitized by Google

Trotz. Er war eben aus dem Bade gestiegen, als ihm die jämmerliche Schenkung zukam. Er besann sich nicht lange. Ein Drittel der Summe wies er dem Bademeister zu, ein Drittel dem Boten, der ihm die Schenkung angekündigt hatte, das letzte Drittel gab er für ein Glas Fuqâ', eine Art Bier, dem nächsten Schenkwirt und ließ dem Sultan sagen, daß er sein großes Werk nicht für Geld feil habe. Dem Despoten war so etwas unerhört. Er tobte vor Wuth über solche Frechheit und gab Befehl, Firdûsi von einem Elefanten zerstampfen zu lassen. Es gelang jedoch seinem Günstling Ayaz, der Firdûsi sehr zugethan war, die sofortige Ausführung des Befehls zu verhindern und Mahmûd zu beruhigen. Allein Firdûsi hatte fürder keine Ruhe mehr in Ghazna und sann nur mehr darauf, unbemerkt zu entkommen. Nachdem er eine bittere Satire auf den treulosen Tyrannen abgefaßt und dieselbe in sichere Hände niedergelegt hatte, verkleidete er sich als Derwisch und entkam glücklich aus der ihm verhaßt gewordenen Stadt. Die Satire ist eine der kräftigsten Lectionen, die je einem übermüthigen Gewaltherrscher von einem wehrlosen Dichter ertheilt worden sind.

„Schah Mahmûd! Welterob'rer, Siegesstern!
Scheust du mich nicht, so scheue Gott den Herrn!
Weil dir zu Füßen liegt die ganze Erde,
Fragst du: Wozu die Klage, die Beschwerde?
Weißt du denn nicht, ich führ' ein gutes Schwert,
Und du schiltst gottlos mich und sinnbethört!
Du nennst ein Schaf mich; doch ich bin ein Leu,
Und ruf' dich in die Schranken, frank und frei.

Man raunt dir zu, daß ich, voll schlechter Lehre,
Zum Schein nur Mohammed und Ali ehre:
Ich bin ihr Knecht, treu bis zum jüngsten Tage,
Ob man den Kopf mir auch vom Rumpfe schlage —
Ich werd' sie liebend meine Meister heißen,
Ließ' auch der König mich in Stücke reißen;
Ich werd' verehrend stets die Ihren grüßen,
Ihr Loblied singen treu zu Alis Füßen.
Nichts Schlechteres sich hier auf Erden regt,
Als einer, der nicht Lieb' zu Ali hegt!

Ein Elefant soll mich zu Brei zermalmen,
Drohst du, daß blutig meine Glieder qualmen:
Ich fürchte nicht, mein Herz schlägt ruhig noch,
Ich liebe Mohammed und Ali doch!
Was spricht er, der die Botschaft uns gebracht,
Uns Satzung und Verbot hat kund gemacht?
‚Ich bin die Stadt der hehren Gottesworte,
Und Ali ist der Wahrheit heil'ge Pforte.'
Das ist, ich sag' es laut und sonder Wanken,
Der Wahrspruch des Propheten, sein Gedanken;

Digitized by Google

Ich hör' ihn klar. Iſt Weisheit dir und Sinn,
So ſtell dich auf die Seite beider hin.
Naht Unheil dann, wohlan, es treffe mich —
In dieſem Glauben leb' und ſterbe ich.
Dir gilt mein Wort, und du ſollſt es verſtehen,
Und nimmer werd' ich meine Rede drehen.
Wenn Mahmûd ſich von dieſem Pfade kehrt,
Iſt ſein Verſtand kein Körnchen Gerſte werth.
Und weil im Jenſeits Gott wird auf den Thron
Erheben Mohammed und ſeinen Sohn,
Werd' hundert Kön'ge, Mahmûd, einſt dir gleich
Ich ſchützen in des Himmels lichtem Reich,
Wofern mein Wort mir Pfand und Zeugniß gibt,
Daß ich Ali mit Mohammed geliebt.
Solang die Welt ſteht, wird ſie Kön'ge ſchauen,
Und Kön'ge werden meinen Worten trauen:
Von Tûs Firdûſi war den Reinen hold,
Schrieb dieſe Dichtung nicht in Mahmûds Sold;
Im Namen Mohammeds und Alis nur
Reiht' ich der Weisheit Wort zur Perlenſchnur.
Als kein Firdûſi war auf dieſer Welt,
Konnt' ſie ihn kaufen nicht für all ihr Geld.

Du haſt mein Buch nicht ordentlich erwogen;
Verleumder, Schmeichler haben dich betrogen.
Doch wer auch immer hat geſchmäht mein Dichten,
Der Himmel über uns, er wird ihn richten!
Der Kön'ge Ruhm hab' ich ſo treu beſungen,
In jahrelangem Dienſt um Dank gerungen,
Und da als Greis den Achtzig zu ich wanke,
Da ſcheitert mir der Hoffnung letzte Planke.

In zweimal ſechzigtauſend ſchönen Zeilen
Sang ich von Schlachtgewühl, von Schwertern, Pfeilen,
Von mächt'gen Degen, Keulen und Geſchoſſen,
Von Helm und Panzer, reichgeſchmückten Roſſen,
Von Meer und Land, von Wüſten gluthverbrannten,
Von Leu und Wolf, von Tigern, Elefanten,
Von Drachen, Krokodilen, Zauberei,
Und von der Diwe grimmem Racheſchrei.
Ich ſang der kühnen Recken edles Trachten,
Die Kampfeslöwen im Gewirr der Schlachten,
Der Herrſcher Herrlichkeit im Glanz der Krone,
Tus, Selm und Afraſiab auf ihrem Throne,
Und König Kei Kobad und Feridun,
Und Zohak, fähig nur zum Böſesthun,
Gerſchasp und Sam, den Sohn des Neriman,
Ein jeder ſiegreich ſtets als Pehlewan,
Huſcheng und Tahmuras, den Diwbekrieger,
Minutſchehr und Dſchemſchid, den Weltbeſieger,

Und Kei Kawus und Kei Khosru, die biedern,
Und Ruſtem mit den eiſenſtarken Gliedern,
Guderz mit ſeinen achtzig tapfern Söhnen,
Die kühn im Feld des Ringſpiels Siege krönen,
Lohrasp, den Sipehdar Zerir, Guſchtasp,
Und, ſonnengleich im Sternenkranz, Dſchamasp.
Auch Darab ſang ich, Bahman, Alexander,
Die Weltbeherrſcher alle nacheinander,
Den König Ardeſchir, den hochgemuthen,
Schahpur, Bahram und Nuſchirwan, den Guten.
Die Helden all, wie einſt im Lauf der Zeiten,
Mit ſtolzem Haupt durch meine Dichtung ſchreiten.
Sie waren längſt dem Grabe übergeben,
Da rief mein Lied ſie auf zu neuem Leben.
O König! Auch dein Name müßte ſterben:
Mein Sang nur wird der Nachwelt ihn vererben.
Denn wenn Paläſte auch und Königshallen,
Vom Sturm gepeitſcht, in Schutt und Trümmer fallen,
Was ich gebaut, wird kein Orkan verwehn,
Wird nach Jahrhunderten noch glorreich ſtehn,
Und weiter geht mein Lied von Hand zu Hand,
Und jeder lieſt's, dem Allâh gab Verſtand.

In Noth lebt' ich, Entbehrung, Müh' und Pein
An fünfunddreißig Jahr' — die Schuld war dein!
Denn frohes Glück ſtand durch dein Wort mir offen:
Vom Herrn der Welt, was konnt' ich nicht erhoffen?
Da hat der Feind ſich an dein Ohr geſchlichen
(Auf ewig ſei ihm Glück und Heil entwichen!)
Und hat vergiftet, was ich ſprach und that,
Mich angeſchwärzt durch ſchändlichen Verrath.
Hätt'ſt als gerechter Richter du gerichtet,
Du hätteſt nie geglaubt, was er erdichtet;
Du kannteſt mich, ſahſt, wie ich mit Geduld
Der Welt bezahlte des Talentes Schuld.
Durch meines Liedes ſüße Zaubermacht
Strahlt neu die Welt in Paradieſespracht,
Was keinem Dichter iſt vor mir gelungen;
Denn keiner hat ſo lebensvoll geſungen.
Sie häuften endlos Verſe ohne Zahl;
Wer ſpricht von ihnen heute allzumal?
Doch dreißig Jahre ruhte nicht mein Streben,
Bis Perſien kam im Lied zu neuem Leben.
Und hätt' nicht Geiz des Königs Herz verzehrt,
Am Königsthrone ſtänd' ich hochgeehrt.
Doch weil er ſelbſt nicht war zum Thron geboren,
Kennt er nicht Fürſtenſitte, auserkoren.
Wär' ſein Erzeuger König nur geweſen,
Er hätt' ein Diadem auch mir erleſen.

Hätt' eine Fürſtin ihn zur Welt gebracht,
Mit Gold und Silber wär' ich reich bedacht.
Doch weil die Seinen allen Adels bloß,
Begreift er nicht, was edel iſt und groß:
Der Edelmuth Mahmûds, des großen Lichts,
Iſt nur ein Nichts — und weniger als Nichts!

Nach treuem Fleiß von langen dreißig Jahren
Hofft' reichen Lohn zum Dank ich zu erfahren,
Von Noth und Sorgen frei, gemach zu leben,
Vor Fürſten ſtolz mein freies Haupt zu heben.
Da öffnet ſeinen Rieſenſchatz er mir
Und zahlt mich aus — — mit einem Glaſe Bier!
Der Reichthum einer Welt ward ihm zu theil:
Für ein Glas Bier bin dieſem Herrn ich feil!
Ich trank es unterwegs — wohl war es wenig,
Doch immer mehr werth als ein ſolcher König,
Der nicht Geſetz, nicht Treu', nicht Glauben hegt,
Dem ſich kein Königsſinn im Herzen regt.
Ein Sklavenſohn kann nimmer fürſtlich denken,
Mag man dem Vater auch die Krone ſchenken.

Unwürd'ge preiſen, hoffend ſie verehren,
Heißt: eine Schlange ſich am Buſen nähren.
Pflanz einen bittern Baum in Edens Garten,
Ermüde nicht, mit Honig ſein zu warten,
Mit Paradieſesſtrömen ihn zu wäſſern,
Die bittre Frucht — du wirſt ſie nicht verbeſſern.
Wie wenig Ambra ſüß dein Kleid durchhaucht,
Von wenig Kohle wird es ſchwarz beraucht.
Nur Böſes quillt aus einem böſen Quell,
Und Nacht bleibt Nacht und kann nicht werden hell.
Unreingebor'ne meide drum mit Fleiß:
Kein Waſſer wäſcht die Haut des Negers weiß,
Und Hoffnung ſich aus trübem Bronn verſchreiben
Heißt: ſich mit Staub ein krankes Auge reiben.
Hätt' wahrem Ruhm der König nachgetrachtet,
Der Weisheit Worte hätt' er nicht verachtet,
Der Vorzeit Brauch, der alten Herrſcher Sitten,
Wie ich ſie ſchilderte, nicht überſchritten.
Er hätte nicht mein Hoffen und mein Beten,
Mein ganzes Lebenswerk ſo ſchnöd zertreten.
Drum ſchrieb ich dieſe mächt'gen Verſe nieder,
Daß beſſ'rem Rath der König lauſche wieder,
Daß künftig er der Macht des Wortes denke
Und nimmer wieder einen Dichter kränke,
Der Mahnung folgend, die ein Greis ihm gibt,
Wenn ſeinen eignen Ruhm er wirklich liebt.
Denn wehrlos iſt der ärmſte Dichter nicht,
Sein Spott verfolgt dich bis zum Weltgericht;

Digitized by Google

In Asche trauernd, noch am jüngsten Tage
Vor Allâhs Thron erneur' ich meine Klage:
‚Herr, laß ihn ewig in der Hölle brennen,
Mir ew'ge Himmelswonne zuerkennen!'" [1]

Firdûsi übergab die Satire einem Freunde, der sie dem Schah Mahmûd zwanzig Tage nach seiner Abreise in die Hände spielen sollte. Das geschah.

Hoch wallte der Zorn des Sultans auf, als er Firdûsis Flucht vernahm; noch mehr ergrimmte der Gewaltige, als er die Verse las. Er ließ Firdûsi alsbald nachsetzen; allein der Flüchtling hatte schon einen zu bedeutenden Vorsprung gewonnen. Doch schwebte er in großer Gefahr; denn nach keiner Richtung hin gab es irgend einen Herrscher, der ihn gegen den Zorn Mahmûds hätte sicherstellen können. Obwohl der Dichter an vielen Orten herzliche Theilnahme fand, wagte ihm doch niemand bleibend Zuflucht zu gewähren. Ueber sein unstätes Wanderleben gehen die Berichte auseinander. Wahrscheinlich wandte er sich zuerst nach Mazenderân, der schmalen Küstenprovinz am Kaspischen Meer, welche in den alten Heldensagen eine große Rolle spielt. Kabûs, der Fürst von Dschurdschân (Hyrcania), nahm ihn freundlich auf, veranlaßte ihn jedoch aus politischem Bedenken, bald wieder weiterzuziehen. So wanderte der greise Dichter nach Bagdad, der einst so berühmten Khalifen- und Musenstadt, wo ihn niemand kannte. Ein mitleidiger Kaufmann gewährte ihm Unterkunft und empfahl ihn dem Vezier. Ein arabisches Gedicht, das er auf denselben machte, gewann ihm dessen Gunst in solchem Grade, daß er in seine eigene Wohnung aufgenommen und dem Khalifen Alkadir-Billâh vorgestellt wurde. Der Khalife empfing ihn mit Wohlwollen, und ein Lobgedicht von etwa tausend Beits (Doppelversen) verschaffte dem hartbedrängten Flüchtling neue Gunst. Nur fand es der Khalife als Haupt des Islâm tadelnswerth, daß der Dichter früher die in Götzendienst versunkenen Könige und Helden der alten Feueranbeter verherrlicht habe, und wünschte, daß seine Poesie künftig mehr dem Geist und den Ideen des Islâm entspräche. So wählte sich Firdûsi denn als neuen Stoff die im Korân selbst enthaltene Geschichte von Yûsuf und Zalikhâ, welche damals schon in der ganzen islamitischen Welt — gemäß den Worten des Korâns selbst — als die schönste aller Geschichten galt und später noch von vielen Dichtern behandelt wurde. Seine Bearbeitung (die etwa 9000 Doppelverse zählt, also ungefähr so umfangreich wie die Ilias) ist neben derjenigen Nizâmis wohl die vollendetste epische Fassung, die der ursprünglich biblische Stoff in Persien gefunden hat. In reichstem Maße entfaltet der schwergeprüfte Greis auch hier noch seine poetische Gestaltungskraft; allein tiefe Wehmuth ergreift uns,

[1] Die Uebersetzung folgt dem Texte Mohls. Die Handschriften sind sonst sehr verschieden; in einigen hat das Gedicht nur 30 Verse, in andern 100 oder 101, eine kommt bis zu 160 Versen.

Digitized by Google

wenn er, ſeinem tragiſchen Lebenslos erliegend, in dem ſchmerzlichen Prolog ſein großes Heldengedicht — und mit ihm ſein ganzes Leben als Thorheit verurtheilt und ſeine ganze Vergangenheit gleichſam ſelbſt zerſtört.

Durch das neue Werk gelangte Firdûſi mit Recht zu neuem Ruhm. Doch trat er damit aus dem ihn ſchützenden Dunkel heraus. Mahmûd erfuhr jetzt von ſeinem Aufenthalt und verlangte ſeine Auslieferung. Der Khalife hatte nicht den Muth, ihn zu beſchützen, doch auch nicht die Feigheit, ihn auszuliefern. Der einzige Ausweg war, den Dichter wieder unſichtbar werden zu laſſen. Abermals mußte der unglückliche Dichtergreis verkappt, ſchutzflehend von einem Land zum andern fliehen. Er zog zuerſt nach Ahwaz, der Hauptſtadt von Irâk Adſchemi, dann nach Kuhiſtân, wo der Statthalter Nasr Lak ihn in feierlichem Aufzug empfangen ließ; er mahnte ihn aber davon ab, noch irgend etwas gegen Mahmûd zu ſchreiben. Als der Dichter das verſprach und ihm ſogar alle Verſe ablieferte, die er noch wider den König geſchrieben, trat Nasr Lak entſchieden bei Mahmûd für ihn ein, und es gelang ihm wirklich, den Groll und Zorn des Herrſchgewaltigen zu überwinden. Auch andere Freunde des Dichters wirkten zu ſeinen Gunſten. Haſſan Maimandi, ſein größter Gegner, fiel in Ungnade und wurde zum Tode verurtheilt. Der greiſe Dichter ging jedoch nicht nach Ghazna zurück, ſondern wollte ſeine letzten Lebenstage in ſeiner Vaterſtadt Tûs verbringen. Als armer Flüchtling langte der größte Dichter des Orients, der Ruhm der Ghaznavidenzeit, wieder in ſeiner Vaterſtadt an und ſtarb hier bald als Greis von dreiundachtzig Jahren. Nach einer der vielen Anekdoten, mit welchen die Sage ſein Leben umſponnen, begegnete ihm, als er, den Einwohnern unbekannt geworden, durch die Straßen ſchritt, ein Kind, das den ſchlimmſten Vers aus ſeiner furchtbaren Satire auf Mahmûd vor ſich her ſang. Da ſtieß er einen Schrei aus und fiel ohnmächtig nieder. Bald darauf trat der Tod ein. Als man ihn zu Grabe trug, traf am entgegengeſetzten Stadtthore eben die Karawane aus Ghazna ein, die ihm zum Zeichen voller Verſöhnung und Anerkennung die einſt verſprochenen 60 000 Goldſtücke bringen ſollte. Seine Verwandten ſollen die Summe, ganz nach ſeinem frühern Wunſche, darauf verwandt haben, den Kanal an ſeinem Vaterhauſe mit einem Steindamm zu verſehen und eine Karawanſerei in der Stadt zu bauen. Ein kleiner Kuppelbau bezeichnete noch im Anfang dieſes Jahrhunderts das Grab des Dichters zwiſchen den Trümmern ſeiner längſt verfallenen Heimatſtadt[1].

[1] So manche Einzelheiten der ſpätern perſiſchen Ueberlieferung auch durch Nöldekes Unterſuchungen beſeitigt oder in Zweifel gerufen werden, ſo bleibt die eigentliche Hauptſache, das tragiſche Los des größten perſiſchen Dichters, doch unerſchüttert. Er hat dafür, daß er in ſeinem Nationalepos den türkiſchen Sultan Mahmûd verherrlichte, den ſchnödeſten Undank geerntet, wurde vernachläſſigt, kaum unterſtützt, machte

Digitized by Google

4. Das Schâhnâme.

Das schönste Denkmal, das Firdûsi hinterlassen, ist sein großes Königsbuch, das Schâhnâme. Dasselbe ist freilich kein Epos, das der Definition des Aristoteles und den gewöhnlichen Kunstüberlieferungen der abendländischen Völker entspricht. Gleich alten Reichsannalen ist es nach Königen gruppirt, mit genauer Angabe, wie lang ein jeder regiert habe. Es ist in dem einförmigen Metrum Mutakârib

∪ — — ∪ — — ∪ — — ∪ —

geschrieben: jeder Vers reimt sich in männlichem Reim mit dem folgenden, und so scheint das Werk auf den ersten, oberflächlichen Blick weiter nichts als eine ungeheure Reimchronik zu sein, welche schon durch ihren Umfang, die Einfachheit und Eintönigkeit des Versmaßes und die Fremdartigkeit der Namen den Abendländer abzustoßen geeignet ist. Dringt man indes etwas tiefer ein, so gewahrt man bald, daß Firdûsi die Aufgabe des Dichters von jener eines prosaischen Chronisten gar wohl zu unterscheiden wußte und daß er die erstere in wahrhaft großartiger Weise erfüllt hat. Die lange Königsliste gestaltet sich zu einem engverschlungenen Gewebe von drei großen Sagenkreisen, von welchen der erste die eigentliche alte Heldensage von Iran, der zweite die griechisch-orientalische Darius-Alexandersage, der dritte die Sagengeschichte der Sassaniden umspannt, welche alle drei, als Acte eines gewaltigen Völkerdramas, ineinander greifen und deren eigentlicher Held das alte Persien selbst ist. Wir begegnen wohl zahlreichen geschichtlichen Zügen, aber keiner eigentlichen Geschichte. Die uns bekanntesten Gestalten, Cyrus, Kambyses, Darius Hystaspis, Xerxes, fehlen gänzlich; andere uns wohlbekannte, wie Alexander und die berühmtesten der Sassaniden, sind durch den orientalischen Geist in halbmythische Sagenhelden verwandelt. Der persische Volksgeist selbst hat seine alte Geschichte in den Wirren der Jahrhunderte zu prachtvollen Heldensagen umgeschaffen und mit dem Zauber der Poesie umwoben. Die einzelnen Theile sind nicht mosaikartig aneinander gereiht, sondern lebendig miteinander vereinigt, von einem Geiste, einer Seele beherrscht. In der Volksphantasie verbanden sich die verschiedenen Herrschergeschlechter zu einem einzigen, aus der ältesten Sage emporgewachsenen Stamm, um den alle übrigen Heldenüberlieferungen sich lebensvoll emporrankten. Dieses Werk

seinem schwergekränkten Herzen endlich in der gewaltigen Satire Luft, mußte Hof und Land fliehen und starb, fern von dem Glanze des Ghaznavidenhofes in dem einsamen Tûs, seiner Heimatstadt. Wie Arûdi erzählt, schenkte der Sultan der Tochter des Dichters nach dessen Tode 60 000 Dirhems; diese nahm aber die Gabe nicht für sich an, sondern überwies sie an die Stadt zur Errichtung einer Herberge und eines Brunnens.

Digitized by Google

der jahrhundertelang ſchaffenden Volksüberlieferung hat durch den Dichter Firdûſi dann ſeinen vollen künſtleriſchen Ausdruck erhalten[1].

Was die homeriſchen Gedichte für die griechiſche Literatur, das wurde das Schâhnâme deshalb für die perſiſche, das ewig junge, unübertroffene Nationalgedicht, der Anſatzpunkt einer ausgebreiteten cykliſchen Dichtung, das unerſchöpfliche Vorrathshaus der ſpätern Epik, ein ſtets lebendiger Quell der Anregung auch für die lyriſche und didaktiſche Poeſie, der mächtige Wurzelſtock der eigentlich nationalen perſiſchen Literatur.

In türkiſche Verſe wurde es von Tatar Ali Effendi um das Jahr 1511 überſetzt, in türkiſche Proſa von Mehdi um 1621; einen arabiſchen Proſa-Auszug veranſtaltete Kawam-Eddin aus Iſfahan um 1710.

In das Abendland drang die große perſiſche Dichtung erſt am Ende des vorigen Jahrhunderts. Derſelbe engliſche Oberrichter Sir William Jones, welcher Europa mit der Çakuntalâ Kâlidâſas bekannt machte, theilte auch die erſten Auszüge und Proben aus Firdûſi mit. Im Auftrag der Oſtindiſchen Compagnie begann Lumsden in Calcutta 1811 eine gedruckte Ausgabe, welche indes nicht über den erſten Band hinauskam; erſt 1829 vollendete Turner Macan, ebenfalls in Calcutta, eine ſolche in vier Bänden.

[1] Ueber die Handſchriften vgl. Nöldeke (Grundriß der iraniſchen Philologie II, 195—206). — Gedruckte Ausgaben von *Lumsden*, The Shah namu. Vol. I (kl. Folio). Calcutta 1811 (blieb unvollendet). — *Turner Macan*, The Shah nameh. 4 vols. 4°. Calcutta 1829. — *Julius Mohl*, Le Livre des Rois. 7 vols. fol. Paris 1838—1878 (der letzte Band von Barbier de Meynard). — *Vullers*, Firdusii Liber Regum. 3 tomi. 8°. Lugduni Batavorum 1877—1884 (fortgeſetzt von Landauer, aber noch unvollendet).

Ueberſetzungen: Vollſtändige in franzöſiſcher Proſa von Julius Mohl in ſeiner großen perſiſchen Ausgabe, dann ſeparat herausgeg. von Barbier de Meynard. 7 vols. 8°. Paris 1877—1878. Vollſtändige in italieniſchen Verſen von Italo Pizzi: Il Libro dei Rei. 8 volumi. Torino 1886—1888. — Unvollendete in deutſchen Verſen von Fr. Rückert, Firdoſi's Königsbuch. Aus deſſen Nachlaß herausgeg. von E. A. Bayer. 3 Bde. Berlin 1890—1895 (reicht bis König Guſchtasp incl.). — Engliſcher Proſa-Auszug aus dem Ganzen mit Proben in Verſen (nach dem verkürzten türkiſchen Schâhnâme des Tavakkul Bey) von *J. Atkinson*, The Sháh Námeh. London 1832. — Deutſcher Proſa-Auszug von Joſeph v. Görres, Das Heldenbuch von Iran. 2 Bde. Berlin 1820. — Auswahl größerer Stellen in deutſchen Verſen von Ad. Fr. v. Schack, Das Heldenbuch von Iran, metriſch überſetzt. Berlin 1851; Epiſche Dichtungen aus dem Perſiſchen. Daſ. 1853. Beide Werke vereint und vermehrt als „Heldenſagen von Firdûſi". Daſ. 1865.

Abhandlungen über das Schâhnâme. Das Umfaſſendſte und Gediegenſte vom kritiſch-philologiſchen Standpunkt aus bietet Nöldeke, Das iraniſche Nationalepos (Grundriß der iraniſchen Philologie II, 130—211); dagegen gewähren die Einleitungen von Mohl, Görres und v. Schack einen tiefern Einblick in den eigentlichen poetiſchen Werth der großen Dichtung. Pizzi (l' Epopea persiana. Firenze 1888) hat das Verdienſt, Firdûſi auch in Italien bekannt gemacht zu haben.

Digitized by Google

Wie es Friedrich von Schlegel war, der das Mahâbhârata und das Râmâyana zuerst in Deutschland einführte, so war es Joseph von Görres, welcher den ersten Schritt that, das Schâhnâme in Deutschland einzubürgern, indem er in zwei Bänden einen Abriß der gewaltigen Dichtung lieferte, der sich stellenweise einer Uebersetzung nähert, stellenweise den Inhalt nur im Auszug wiedergibt, noch heute aber das beste Hilfsmittel bietet, einen Einblick in das Ganze zu gewinnen. Mohl sagt von seinem Werke: „Es ist ein sehr genauer Auszug aus Firdûsi und bis heute die einzige Arbeit, welche eine richtige Idee von dem Werke gibt. Man mag unzweifelhaft den Ideen, welche der Verfasser in seinem Vorwort entwickelt, seine Zustimmung versagen und einzelnes an seiner Uebersetzung kritisiren; aber man muß anerkennen, daß die Auszüge mit einem feinen Sinn für epische Poesie gemacht sind."

Görres war es hauptsächlich um den sagengeschichtlichen Inhalt des Epos zu thun. Nur von dem ersten Theile gab er deshalb eingehendere Auszüge, in sehr poetischer Sprache, in einem der mittelalterlichen Epik nachgebildeten Deutsch, doch in Prosa, ohne einen Versuch, Reim und Metrum nachzubilden. Das war der Punkt, an welchem der sprachgewandte und dichterisch begabte Graf Adolf Friedrich von Schack einsetzte. Er drängte Görres' Werk in einen viel kürzern Abriß zusammen, wählte dann aus dem ersten Theil der Dichtung, der eigentlichen „Heldensage", eine Reihe der schönsten Stellen aus und übersetzte sie, zwar nicht in dem schwierigen Metrum des Originals, aber doch in prächtigen, gereimten Verszeilen, die ungefähr der Länge des persischen Verses entsprechen. Seine Uebersetzung gibt einigermaßen die kunstvolle Form der persischen Dichtung wieder, aber den naiven, altväterlichen Ton der Erzählung hat Görres besser getroffen.

Ein dritter Deutscher, Julius Mohl, machte endlich das Studium des persischen Königsbuches zu seiner eigentlichen Lebensaufgabe, indem er, mit französischer Staatsunterstützung, eine sorgfältige kritische Ausgabe des persischen Textes nebst französischer Uebersetzung herstellte, welche, in prachtvoller Ausstattung, in sechs Foliobänden 1838 bis 1868 zu Paris erschien. Den abschließenden Band, an welchem ihn nach fast vierzigjähriger Arbeit der Tod überraschte, veröffentlichte sein Schüler Barbier de Meynard.

Den bedeutsamsten Kritiker fand Mohl an dem ausgezeichneten Dichter und Orientalisten Friedrich Rückert, der sich aber nicht begnügte, zu Mohls Ausgabe und Uebersetzung Verbesserungsvorschläge zu machen[1], sondern selbst Hand anlegte, um durch eine wahrhaft poetische Uebersetzung das herrliche Denkmal des Orients dem deutschen Volke näher zu bringen.

[1] Fr. Rückert, Bemerkungen zu Mohls Ausgabe des Firdûsi (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. VIII, 239—329; X, 127—282).

Digitized by Google

Trotz seiner außerordentlichen Sprachkenntniß und Sprachgewandtheit hat er nur etwa die Hälfte des Werkes in einem ersten Entwurf bewältigt, und derselbe ist bis vor wenigen Jahren ungedruckt geblieben und jetzt erst endlich veröffentlicht.

Eine große Schwierigkeit für eine Gesamtübersetzung lag darin, daß kaum eine Handschrift des Gedichts der andern völlig entspricht. Fast jeder Abschreiber fühlte sich bemüßigt, Einschaltungen und Auslassungen vorzunehmen.

Etwas seltsam ist es immerhin, daß in Deutschland, wo so viel von „Weltliteratur" gesprochen wird, ein unbedeutender Nachklang der spätesten persischen Lyrik, wie Bodenstedts „Mirza-Schaffy" ist, es in fünfzig Jahren zu mehr als 430 Auflagen bringen konnte, während Görres' prachtvolle Schrift über das „Heldenbuch von Iran" seit fünfundsiebenzig Jahren nie neu aufgelegt worden ist, Schacks „Heldensagen" seit 1851 nur drei Auflagen erlebt haben, das schönste epische Werk des Orients aber noch niemals ganz ins Deutsche übersetzt worden ist. Hätte Firdûsi in kurzen Verschen sich über die „Pfaffen" lustig gemacht und „Wein und Weiber" empfohlen, so hätte wohl auch ihm ein günstigeres Los geblüht.

Drittes Kapitel.

Die Heldensage von Iran im Schâhnâme.

Der umfangreichste und zugleich poesievollste Theil des persischen Königsbuches ist unzweifelhaft der erste, welcher die alte Heldensage von Iran behandelt und weit über die Hälfte, nach anderer Abgrenzung fast zwei Drittel der gesamten Dichtung umfaßt. Mit den Tagen der Urzeit hebt der Sänger an und schildert uns in großen, titanischen Zügen die erste Entwicklung menschlicher Gesittung bis zur Höhe einer goldenen, paradiesischen Zeit, dann den jähen Fall der Menschheit durch Stolz und Vermessenheit und endlich den stets sich fortspinnenden Kampf zwischen gut und böse, der in dem Weltkrieg zwischen Iran und Turan seinen Ausdruck findet. Gewaltige Schlachtenbilder und Kampfscenen erinnern an die Ilias, seltsame Wanderfahrten und Streifzüge an die Odyssee, urwüchsige Heldengestalten an das Nibelungenlied, Ritterthum und Ritterabenteuer an die höfischen Epen des Mittelalters, phantastischer Märchenzauber an „Tausend und eine Nacht". Haß und Liebe, Lust und Leid, Scherz und Ernst begegnen sich in buntem Wechsel; doch waltet über dem Ganzen ein tiefer, religiöser Ernst vor, da und dort von Anklängen an die Uroffenbarung, dann wieder von

Digitized by Google

Vorstellungen des Aveſta, vorherrſchend indes von dem Monotheismus des Koráns getragen, der die Dichtung wohl hoch über die echt heidniſchen Fabeln der Inder emporhebt, aber doch von der Ideenwelt des Chriſtenthums noch weit entfernt bleibt und auf die großen Räthſel des Menſchenlebens keine Antwort weiß als ſtumme Ergebung in das allgemeine Los der Vergänglichkeit und in das unerforſchliche Schickſal.

Eine Dichtung von ſolchem Umfang in einen irgendwie erſchöpfenden Abriß zu drängen, iſt natürlich unmöglich. Eines läßt ſich aber doch vielleicht auch auf engerem Raum erreichen, eine kurze Ueberſicht nämlich, welche einerſeits den ganzen Verlauf des Epos mit ſeinem ungeheuern Geſtaltenreichthum möglichſt deutlich ſkizzirt, andererſeits aber auch das Verhältniß und den Zuſammenhang der einzelnen Theile einigermaßen zur Anſchauung bringt, ſo daß ſich jeder ohne große Mühe eine ungefähre Vorſtellung von dem Ganzen machen kann. Wir müſſen dabei nothwendig der Gruppirung der Dichtung ſelbſt folgen, welche chronikartig nach der mythiſchen Königsreihe geordnet iſt und deshalb etwas proſaiſch ausſieht, aber es in Wirklichkeit am meiſten erleichtert, ſich in dem weiten Labyrinth zurechtzufinden.

I. Kaiumors (Gajumarth)[1] hieß nach dem Berichte des Dihqâns der erſte, der ſich auf Erden die Krone aufſetzte und ein Reich gründete. Als

[1] In der Schreibung der Eigennamen folgen wir dem Text und der Transſcription Mohls, mit welcher auch Schack und Rückert faſt immer übereinſtimmen. Dieſelbe ſchließt ſich zwar an die türkiſch-perſiſche Ausſprache an und iſt darum philologiſch weniger genau und richtig. Manche Namen wie Feridun u. ſ. w. haben ſich indes in dieſer Faſſung ſchon im Deutſchen eingebürgert, und es würde nur Verwirrung ſtiften, wenn man dieſelben abändern wollte. Der Vollſtändigkeit halber laſſen wir indes hier die wichtigſten Namen auch in der genauern Transſcription, welche auf der indiſch-perſiſchen Ausſprache fußt (nach Nöldeke, Grundriß II, 130 ff.) folgen.

Königsnamen: Gayômarth, Hoſchang (aveſtiſch Haoshjanga), Dſchamſchêhd (altperſiſch Yima, indiſch Yama), Aẓdahâ (Dahâk, arabiſirt Dahḥâk), Firêdhûn (aveſtiſch Thraêtaôna, indiſch Traitana), Manôtſchihr, Nôdhar (aveſtiſch Naôtara), Kârſchâsp (aveſtiſch Kereſaspa), Kai Qobâdh, Kai Kâûs (Kava Uſan oder Uſadan, indiſch Uſhanas), Kai Chosrau (aveſtiſch Kavi Husravah), Lohrâsp, Guſchtâsp (aveſtiſch Viſhtaspa).

Heldennamen: Kâve (der Schmied), Salm, Tur, Êradſch, Sâm, Zâl (auch Deſtân genannt), Ruſtam, Tôs (aveſtiſch Tuſa), Gôdharz, Gêv (Vêv), Gurgin, Bahrâm, Suhrâb, Afrâſiyâb, Siyâvuſch (aveſtiſch Sjâvarſha), Isfandiyâr, Bêzhan, Pirân, Karên.

Frauennamen: Rôdhâbe, Manêzhe. — Der Vogel Simurgh, die Kuh Purmâye.

Ortsnamen: Tûrân, Mâzandarân, Hâmâvarân, Siſtân (Drangiana), Zâbul (Arachoſien), Kangi bihiſcht, Kangdiz, Sipand ꝛc. — Eingehenderes bei Th. Nöldeke, Perſiſche Studien II. Sitzungsberichte der königl. Akademie der Wiſſenſch. Wien 1892. Bd. 126. — Spiegel, Aveſta und Schâhnâme (Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländ. Geſellſch. XLV, 187 ff.).

Digitized by Google

die Sonne ins Zeichen des Widders trat, erhob er sich strahlend und begann seine Herrschaft. In den Bergen thronte er, mit Pardelfell umkleidet, der erste, der eine Kleidung trug. Wilde und zahme Thiere huldigten ihm ehrfurchtsvoll. Ein Sohn war ihm, Siamek, tugendreich und schön wie der Vater selbst. Und so herrschte der Schah glücklich 30 Jahre. Doch Ahriman, der arge Neider, gönnte ihm sein Glück nicht. Er sammelte ein Heer wider ihn. Siamek trat ihm muthvoll entgegen; doch ohne Panzer, bloß von Thierfellen umhüllt, vermochte er dem Bösen nicht zu widerstehen; er fiel im Kampfe, und ein ganzes Jahr trauerte die Welt um ihn. Er hinterließ aber einen Sohn, Huscheng, der die Peri und die Menschen und die Thiere zum Rachekrieg sammelte, den schwarzen Diw überwand und ihm das Haupt abschlug.

II. Huscheng bestieg nun den Thron. Er lehrte die Menschen die Bearbeitung des Erzes, die Schmiedekunst, die Bewässerung der Fluren, den Landbau, Bäckerei und Kochkunst. Im Kampf mit einem Drachen schlug er mit seinem Stahle Feuer aus einem Steine, beschenkte die Menschen mit dieser köstlichsten aller Gaben und setzte zu Ehren dieser Entdeckung das Fest Sedeh ein.

III. Tahmuras, sein verständiger Sohn, setzte sein großes Werk fort. Er schor die Widder und Schafe, spann ihre Wolle und webte daraus Kleider und Teppiche. Er zähmte die wilden Thiere, fing und richtete Vögel ab und züchtete Hühner und andere nützliche Thiere. Durch Gebet und Fasten gewann er hohe Reinheit und solche Zaubermacht, daß er dem Ahriman und den übrigen bösen Geistern furchtbar wurde. Umsonst verschworen sich diese wider ihn. Zwei Drittel von ihnen bannte er mit gewaltigem Zauber; den übrigen trotzte er, mit der furchtbaren Keule in der Hand, das Geheimniß der Schrift ab, und zwar nicht bloß in einer Sprache, sondern griechisch, arabisch, persisch, sogdisch, tschinisch, Pehlevi, Hindi, Misri und Berberi, an die 30 Sprachen.

IV. Dschemschid, sein Sohn, herrschte gleich ihm als Fürst und Priester glorreich über die Menschen- und Thierwelt. 50 Jahre verwandte er auf Vervollkommnung der Waffen und ihrer Zier: herrliche Helme schuf er, Panzer und Harnische, Waffenröcke und Roßgeschirre. Abermals 50 Jahre widmete er dem Schmucke des Friedens: er lehrte köstliche Prachtgewänder aus Flachs, Seide und Biberhaaren verfertigen; er lehrte das Zwirnen und Garnen, erfand den Webstuhl mit Zettel und Einschlag, ließ grobe und feine Leinwand weben. Wieder 50 Jahre verwandte er darauf, das Volk in vier Stände zu gliedern: Priester, Krieger, Bauern, Handwerker. 50 Jahre verlegte sich der Schah dann aufs Bauen. Die Diwe, welche er zu seinen Sklaven gemacht, mußten Lehm bereiten, Kalk und Ziegel brennen und genau nach dem Richtscheit mauern. So erhoben sich bald Bäder, Thürme

Digitized by

und ſtolze Schlöſſer. Aus den Gebirgen holte man Juwelen und Edelmetalle hervor, Silber und Gold, Hyacinthen und Rubinen. In Feldern und Gärten ſammelte man köſtliche Spezereien und Heilpflanzen, Balſam, Kampfer und Moſchus, Aloe, Ambra und Roſen, und der Schah erſchloß die wunderbaren Heilkräfte der Pflanzen. Wieder 50 Jahre weihte ſich der Schah der Schiffahrt und fuhr zu Schiff von Land zu Land. Dann ließ er ſich von den Diws einen prachtvollen Thron errichten, der hoch in den Himmel ragte. Die ganze Welt ſcharte ſich huldigend um ihn und feierte bei Geſang und Wein jubelnd den Neujahrstag. Denn in 300 Jahren war niemand auf der Welt geſtorben; die Diws, die böſen Geiſter, ſtanden völlig überwunden im Dienſte des Königs und leiſteten Frohnarbeit zum Wohle der Menſchen. Geſittung und Glück der Menſchheit hatten ihren Gipfelpunkt erreicht und mit ihnen der Ruhm des Schahs. Da erfaßte ihn der Schwindel des Stolzes; er ſchrieb ſich ſelbſt alles zu und verlangte von den Völkern, daß ſie ihn als Weltſchöpfer anbeten ſollten. Jetzt wich Gottes Glanz von ihm. Die Welt ward voll des Aufruhrs. Die Völker ſenkten erſt ſtumm und verlegen ihr Haupt, dann flohen ſie ihn, und kein Edler blieb an ſeinem Hofe.

Eine ſo ſchöne Zeichnung des goldenen Zeitalters, zugleich als fortſchreitende Entwicklung der Menſchheit von rohen Anfängen bis zur höchſten Geſittung gedacht, liegt uns bei keinem andern der alten Völker vor. Sie bildet eine prachtvolle Einleitung zu dem fürder nimmer endenden Weltkampf zwiſchen gut und böſe, der ſich in der übrigen Rieſendichtung entwickelt. Der Grundgedanke entſpricht in hohem Maße der Offenbarung. Stolz, Selbſtvergötterung, Ueberhebung über Gott haben das urſprüngliche Glück der Menſchheit vernichtet und jenen ſtäten Kampf herbeigeführt, in welchem das Größte und Schönſte, das Bewundernswertheſte und Liebreizendſte, alles Irdiſche und rein Menſchliche dem Geſetze der Vergänglichkeit zur Beute fällt. Nur das Göttliche dauert ungeſtört fort in unwandelbarem Lichte.

In der Arabiſchen Wüſte bereitet ſich das Unheil vor, das zur Strafe für Dſchemſchids freventlichen Stolz Iran und die Welt treffen ſoll. Da lebt ein wackerer Reiterfürſt, Mardas mit Namen, reich, fromm und gütig. Doch ehrgeizig und lieblos war Zohâk, ſein Sohn, auch Peiweraſp genannt, der Mann mit den 10 000 Pferden. Denn ſo viele goldgezäumte Thaſi- (Araber-) Pferde hatte er, zwei Drittel davon ſtets geſattelt, nicht zur Schlacht, ſondern bloß zum Prunke. An ihn wandte ſich Iblis[1] in Geſtalt

[1] Firdûſi gebraucht hier und gelegentlich auch ſpäter den mohammedaniſchen Namen „Iblis“ für den böſen Geiſt ſtatt des altperſiſchen „Angrô-Mainyu“ oder „Ahriman“. Gewöhnlicher braucht er aber die Namen „Ahriman“ oder „Diw“.

Digitized by Google

eines guten, wohlmeinenden Mannes, schmeichelte sich in sein Vertrauen ein, versprach ihm hohe Weisheit, nahm ihm ein eidliches Versprechen der Verschwiegenheit ab und rieth ihm dann, seinen Vater umzubringen, um sich selbst der Herrschaft zu bemächtigen. Der Diw (Teufel) verlangt nur die Einwilligung; für die Vollziehung sorgt er selbst. Auf einem Gartenweg, auf dem der fromme Fürst jeden Morgen noch im Dunkel zum Gebete geht, gräbt er ihm eine Fallgrube, die er nicht gewahrt und in der er elendiglich zerschellt. Zohâk besteigt hierauf den Thron und erhält die Versicherung, König über die ganze Welt zu werden. Iblis nimmt nun eine andere Gestalt an, die eines gefälligen jungen Dieners, und meldet sich bei Zohâk als Koch. Man hatte bis dahin nur Pflanzennahrung genossen. Ahriman-Iblis erfand aber die mannigfaltigsten Fleischgerichte, fütterte seinen Herrn mit Eiern, Blut und Fleisch, mit den feinsten Leckerbissen und den schmackhaftesten Brühen. Als der überglückliche Padischah verlangte, er solle sich für all seine Verdienste einen Lohn wünschen, begehrte er nichts als die Gunst, ihn an den Schultern küssen zu dürfen. Mit Freuden gewährte ihm das der Schah. Doch kaum hatte der Diw ihn geküßt, da verschwand er, und aus jeder Schulter des Fürsten wuchs eine Schlange hervor. Verwundert und entsetzt schnitt Zohâk die Schlangen zuletzt weg. Aber sie wuchsen wieder. Kein Arzt wußte Rath wider sie, und Iblis, der jetzt in Gestalt eines Arztes abermals zu ihm trat, schlug als Mittel vor, die beiden Schlangen mit Menschenhirn zu ernähren.

Unterdessen aber hatte sich ganz Iran in wildem Aufruhr gegen Dschemschid erhoben. Das Heer der Aufständischen zog ins Land der Araber und rief Zohâk, den Drachenkönig, zum Schah aus. Dschemschid wurde aus seinem Lande verdrängt und verbarg sich 100 Jahre. Doch endlich fiel er am chinesischen Meere (am Tschin-Meere) in Zohâks Hände und wurde lebendig entzweigesägt.

V. Zohâk ist nun Herrscher von Iran, ein unerträglicher Tyrann. Die Weisheit ist verachtet, die Thorheit obenauf; die Tugend verschmäht, die Zauberei in hohen Ehren; das Recht in Fesseln, das Unrecht frei. Jeden Tag müssen den zwei Schlangen zwei Männer geopfert werden, bis zwei edle Männer, Irmail und Girmail, sich verkappt als Köche melden und wenigstens einem täglich das Leben retten; die Geretteten müssen aber in die Berge fliehen und bilden dort das Volk der Kurden. Wie Zohâk die jungen Männer zum Fraß für seine Schlangen raubt, so die Töchter für seinen Harem, allen Sitten und Bräuchen höhnend. Im Traum wird er indes durch das furchtbare Gesicht eines Gegners erschreckt, der ihn selbst überwindet und gefesselt bis zum Berge Demawend schleppt. Während die Mobeds für ihr Leben zittern, wagt wenigstens einer, Zirek, ihm den Traum zu deuten, ihm seinen künftigen Sturz zu verkündigen und ihm den Namen

Digitized by Google

des Rächers aus Dschemschids Hause, Feridun, zu nennen. Und ein Feridun wird geboren, ein Sohn Abtins, ein Enkel Humajuns, ein Großenkel Dschemschids. Abtin fällt zwar in Zohâks Gewalt, aber der klugen Mutter Firanek gelingt es, den Neugeborenen zu retten. Die Kuh Purmajeh säugt das Knäblein drei Jahre, von einem braven Bauern behütet; als Zohâk ihm auf die Spur kommt, flüchtet die Mutter weiter gen Hindostan, zum Berge Alburs. Da wächst Feridun zum Heldenjüngling heran und erfährt von der Mutter seine Abstammung, das traurige Los des Vaters und das eigene. Er schwört dem Mörder seines Vaters Rache, ob auch die Mutter sein Ungestüm zu dämpfen sucht.

Zohâk hat inzwischen keine Ruhe mehr; er zittert beim Gedanken an Feridun. Heiraten zwischen Menschen und Dämonen sollen sein Heer zahlreicher machen. Er erpreßt sich von seinen Unterthanen ein belobendes Zeugniß seiner Wahrheit und Gerechtigkeit. Alles ist ihm zu Willen. Da stellt sich am Königshof ein muthiger Kläger ein: der ehrliche Schmied Kaweh. Verzweiflung drängt ihn. Denn von seinen Söhnen wurden schon sechzehn dem unersättlichen Schlangenpaare des Tyrannen geopfert, und jetzt wird ihm der siebzehnte, der letzte, abverlangt. Kühn fordert er den Schah dafür zur Rechenschaft und ergreift die Huldigungsschrift, welche die Großen des Reiches eben gezeichnet hatten, zerreißt sie und stürzt fort, ohne daß ihn jemand zu fassen wagt. Denn der Schah ist starr vor Ueberraschung, wie durch ein Wunder unfähig zu einem Entscheid. Kaweh aber ist unterdessen auf den Marktplatz geeilt, hat sein Schurzfell an einen Lanzenschaft gebunden und unter diesem seltsamen Banner des Aufruhrs alle Mißvergnügten um sich geschart. Sein Beispiel hatte ihnen Muth gemacht. Aus Stadt und Dorf eilen ihm Leute zu, und mit einem stets anwachsenden Heer langt er bei Feridun an.

Das Schurzfell des Schmiedes Kaweh wird nun zum Reichsbanner erhoben und Kawjani Direfsch (Banner des Kaweh) genannt. Feridun läßt es mit Brocat umsäumen, mit Gold, Silber und Juwelen schmücken. Darauf läßt er sich eine eherne Keule schmieden, in einem Stierhaupt endigend[1], zur Erinnerung an die Kuh Purmajeh, die ihn gesäugt und die Zohâk um seinetwillen erschlagen. Ein Serosch (Engel) erscheint ihm und theilt ihm wunderbare Kenntniß mit. An der Spitze der Aufständischen, deren Zahl stets wächst, dringt Feridun über den Fluß Arwend (Tigris) bis zu der heiligen Stadt Gangi Dischhokht, dem Sitze des Tyrannen, erobert dessen Stadt und Palast und setzt sich seine Krone auf. Denn Zohâk ist eben in

[1] Kawehs Schurzfell blieb auch fürder Reichspanier und wurde nebst der Stierkeule Feriduns unter den Reichskleinodien Persiens aufbewahrt, bis die letztern in der Schlacht von Kadesia (635) in die Hände der Araber fielen.

Hindostan. Wohl zieht er nun mit einem mächtigen Heere herbei, dringt bis zu seinem Palaste vor und stürzt sich mit gezückter Waffe auf Feridun. Dieser schlägt ihn mit dem ersten Streiche nieder und holt schon zum zweiten, tödtlichen aus, da erscheint der Serosch und gebietet Einhalt. Auf seinen Befehl fesselt Feridun den Zohâk, schleppt ihn zu dem Berge Demawend und schmiedet ihn dort an die Felsen einer schauerlichen Höhle.

VI. Feridun. Jubelnd begrüßt Feriduns Mutter ihren Sohn als Weltenherrscher. Mit ihm kehrt Recht, Tugend und Glück nach Iran zurück. Ueber Amol zog er nach Temmischeh und schlug da seinen Thron auf. Er nahm die einst von Zohâk geraubten Töchter Dschemschids, Schehrinaz und Arnewaz, zu Frauen. Sie schenkten ihm drei Söhne, welche er aber erst benannte, als sie so alt waren, daß er ihren Charakter und ihre Tapferkeit prüfen konnte, indem er sich in einen feuerspeienden Drachen verwandelte und ihnen erschreckend entgegentrat. Der erste floh und wurde daher Selm genannt; der zweite stürzte tollkühn dem Drachen entgegen und erhielt den Namen Tur; der dritte harrte ruhig den Angriff ab und bekam den Namen Iredsch. Unterdessen hatte der Vater aber schon einen Vertrauten auf die Brautschau für sie ausgesandt, und sie erhielten die drei Töchter des Königs von Yemen zu Frauen. Darauf vertheilte Feridun die Welt unter sie: Selm erhielt Rum (Griechenland) und Chawer (Arabien und Afrika); Tur erhielt Turan und Tschin, d. h. ganz Nord- und Ostasien (Turkestan und China); Iredsch endlich erhielt das in der Mitte gelegene Iran, das bevorzugte Perserreich mit seinen auserlesenen Helden.

In dieser Reichstheilung des guten Königs Feridun wurzelt der Kampf, der den weitern Inhalt der Dichtung bildet. Derselbe ist wohl eine Fortsetzung des bisherigen Kampfes zwischen Ormuzd und Ahriman, Licht und Finsterniß, gut und böse; aber er gestaltet sich nunmehr auch zum gewaltigen Rassenkampf des als Lichtreich gedachten Iran gegen das nächtliche Reich von Turan, zu dem gewöhnlich der ganze Norden und Osten steht und das auch die europäische und afrikanische Westwelt (Rum und Chawer) zu Verbündeten zählt.

Die beiden ältern Brüder, Selm und Tur, beneiden den jüngern Bruder, daß ihm bei der Theilung das Schönste und Beste zugefallen. In frechster Weise verlangen sie von Feridun seine Absetzung. Dieser ist tief empört darüber und wünscht, daß Iredsch sie mit bewaffneter Macht demüthige und zur Vernunft bringe. Doch Iredsch, ein arglofer, edler Heldenjüngling, gleich dem Siegfried des Nibelungenliedes, weigert sich dessen und will lieber ohne Heer und Wehr zu den Brüdern gehen, um sich in Liebe und Güte mit ihnen zu verständigen. Allein sein Edelmuth reizt nur ihren teuflischen Haß. Sie empfangen ihn scheinbar freundlich, morden ihn dann meuchlerisch und schicken die geschändete Leiche dem Vater. In

Digitized by Google

ſchmerzlicher Todtenklage ruft dieſer den Fluch des Himmels auf die Entarteten hernieder. Die furchtbare Blutſchuld Selms und Turs vernichtet abermals das ungetrübte Glück, das Iran und die Welt für kurze Zeit unter Feridun genoſſen. Eine Blutſchuld ruft der andern, und nur in kurzen Zwiſchenräumen lichtet ſich das trübe Los, das Stolz, Neid und Haß in dieſe Welt gebracht.

Für einen Rächer des ermordeten Iredſch iſt geſorgt. Er hinterläßt zwar bloß eine Tochter, die erſt nach ſeinem Tode das Licht der Welt erblickt. Doch nachdem ſie zur blühenden Jungfrau erwachſen und dann mit Peſcheng vermählt iſt, ſchenkt ſie dieſem einen Sohn, Minutſchehr, in welchem Feridun den geliebten Iredſch wiederfindet. Er wächſt zum herrlichſten Fürſten heran, und Feridun läßt ihm von den Großen Irans huldigen. Der Thron von Iran gelangt von neuem zu ſolchem Glanze, daß den zwei Brudermördern Selm und Tur zu bangen beginnt und daß ſie ſich durch Unterwerfung und reiches Sühnegeld von ihrer Schuld loszukaufen verſuchen. Doch Feridun läßt ſich auf nichts ein; er ſendet Minutſchehr zum Kampf wider Selm und Tur, und dieſer überwindet nicht bloß den mit beiden verbündeten Kaku, den Sohn Zohâks, ſondern auch die Heere Turs und Selms, erſchlägt beide in perſönlichem Kampfe und ſchickt ihre Köpfe an Feridun. So iſt der traurigen Pflicht der Blutrache genügt; aber der greiſe Feridun überlebt den Schmerz nicht, den ihm der Untergang ſeiner drei Söhne bereitet hat. Er ſtirbt nach fünfhundertjähriger Regierung und wird von Minutſchehr feierlich beſtattet.

VII. Minutſchehr. Bis dahin iſt die Heldenſage ſo ziemlich monarchiſch. Die Könige ſtehen im Vordergrund; ſie ſind zugleich die Hüter der religiöſen Ueberlieferung, den böſen Zohâk abgerechnet, und die größten Helden der Welt. In Kaweh, dem Schmied, iſt der Sage dann ein demokratiſcher, echt volksthümlicher Zug beigemiſcht, welchen man im Orient kaum erwartet und welcher das Königthum Feriduns als ein echt nationales Volkskönigthum erſcheinen läßt. Mit Minutſchehr beginnt ſich nun ein ebenfalls ſchon vorhandenes Element, das ritterlich-feudale, zu entwickeln, das in Ruſtem, dem gefeiertſten Volkshelden, den größten Theil der perſiſchen Heldenſage beherrſcht und ſie dem germaniſchen Heldenthum des Nibelungenliedes und der mittelhochdeutſchen Epik ſo nahe bringt. Mit ihm tritt auch das romantiſche Element der Liebe ſtärker in die Dichtung ein und gewährt einige Unterbrechung in dem vorwiegend kriegeriſch-epiſchen Verlauf.

Die Sage tritt dabei allerdings nicht völlig aus dem Königshauſe der Piſchdadier heraus; denn auch Ruſtem, mit deſſen Einführung ſie ſich einläßlicher beſchäftigt als mit einem der frühern Könige, ſtammt durch ſeinen Ahnherrn Neriman von Feridun ab, doch von einer Seitenlinie, nicht von einem der drei Söhne, an die er einſt die Weltherrſchaft vertheilt. Sam,

Digitized by Google

der Sohn Nerimans, muß lange auf einen Nachkommen warten. Als ihm endlich ein Knäblein geboren wird, ist dasselbe zwar bildschön, stark und gesund, aber es hat völlig greise Haare. Der Vater schämt sich dessen so sehr, daß er mit dem Schöpfer hadert und es auf dem Berge Alburs in öder Felseneinsamkeit aussetzen läßt. Aber der Himmel wachte über dem verlassenen Würmchen. Ein Wundervogel, der weise Simurgh, nistete in der Nähe, gewahrte den Kleinen, der an seinen Fingerchen sog, und brachte ihn als Speise zu seinen eigenen Jungen ins Nest. Doch diese erbarmten sich sein, und der kleine Zal ward mit den jungen Riesenvögeln aufgezogen. Statt Milch trank er Blut und wuchs so zum gewaltigen, cypressenschlanken Jüngling auf.

Im Traume ermahnt und sein herzloses Verhalten bereuend, zieht Sam aus, um den preisgegebenen Sohn zu suchen. Er findet ihn im Gebirge, und mit rührendem Danke verabschiedet sich Zal von Simurgh, seiner wundersamen Amme. Sam aber ist überglücklich über seinen Sohn Zal.

Von Kopf zu Fuß nun beschaut er den Sohn,
Und alles war würdig für Krone und Thron:
Ein Löwennacken, ein Sonnengesicht,
Ein Heldenherz und ein Arm von Gewicht,
Die Wimpern schwarz und die Augen Gluth,
Die Lippen Korallen, die Wangen wie Blut,
Kein Fehler und kein Gebrechen war
Zu finden an ihm als das weiße Haar.

Voll Vaterstolz übergibt ihm Sam die Herrschaft über sein Fürstenthum. Zal lernt alles, was nur einen Ritter zieren kann; voll Entzücken sahen ihn Weiber und Männer, und sein Ruf ging aus in die ganze Welt.

Gerade dieser Ruf verwickelt jedoch Zal in einen sehr kritischen Roman. Er kommt an den Hof des Mihrab, Schah von Kabul. Auf bloßes Hörensagen verliebt sich dessen schöne Tochter Rudabeh in ihn. Ihre Mägde bringen ihr genauere Botschaft und fädeln seinen Besuch ein. Er wirft seine Fangschnur zu den Zinnen ihres Palastes und klettert daran zu ihr empor. So besucht er sie und schwört ihr ewige Treue. Doch ihr Vater und deshalb auch sie ist vom Stamme Zohâks. Es ist der vollständige Romeo und Julie-Roman der persischen Sage. Als Mihrab durch seine Gemahlin Sindokht von dem Verhältniß hört, ergrimmt er so, daß er Rudabeh tödten will. Nur mit Mühe hält ihn Sindokht davon ab. Aber auch bei den Iraniern stößt die gefährliche Mischehe auf Bedenken. Der Schah Minutschehr, zu dem Kunde davon gelangt, fürchtet, der Stamm Zohâk möchte neue Sprossen treiben. Er entbietet den alten Sam zu sich und fordert ihn auf, Mihrab mit seinem Schloß in Kabul zu vernichten. Doch Zal zieht seinem Vater entgegen und vertheidigt Mihrab und die

Digitized by Google

Seinen so gut, daß Sam von seinem Auftrag absteht. Zal geht nun selbst an den Hof Minutschehrs, löst die Räthsel, welche die Mobeds ihm aufgeben[1], zeigt in Kampfspielen seine Tapferkeit und Gewandtheit und gewinnt den Schah vollständig für sich. Zal wird als vollberechtigter Erbe seines Vaters anerkannt, seine Hochzeit mit Rudabeh genehmigt. Auch Mihrab beruhigt sich jetzt; der alte Sam ist überglücklich, und alles löst sich in Wohlgefallen auf.

Der ganze Roman ist bei aller Einfachheit sehr spannend erzählt, stellenweise in ergreifendem Pathos. Er ist ungesucht und ungekünstelt aus der Sage selbst hervorgegangen; denn die ganze Verwicklung ruht auf der alten Feindschaft zwischen dem Hause Dschemschids und Zohâks, zwischen Iran und seinen Gegnern. Bald wird Rudabeh Mutter eines Kindes, wie noch keines dagewesen; nur eine Feder Simurghs, des Wundervogels, erhält sie am Leben. Sie, eine späte Enkelin Zohâks, schenkt der Welt den gewaltigsten aller Recken, der das feindliche Geschlecht der Turanier und aller Gegner Irans bekriegen soll. Das ist Rustem oder Tehemten, d. h. der „Reckenleib". Zehn Ammen reichen kaum aus, ihn zu säugen, und wie er entwöhnt ist, ißt er an Fleisch und Brod so viel wie fünf Männer. Der alte Sam selbst macht sich noch auf Reisen, um das Wunderkind zu schauen und zu grüßen. Kaum den Knabenschuhen entwachsen, erlegt Rustem den weißen Elefanten, den sonst niemand anzugreifen wagte, und erobert mit List, Kühnheit und Tapferkeit das Schloß auf dem Berge Sipend. Als darum der Schah Minutschehr ans Sterben kommt, empfiehlt er seinem Nachfolger Sam, Zal und Rustem als die besten Stützen seines Thrones.

VIII. Newder, der Sohn und Nachfolger Minutschehrs, schlägt die Ermahnungen seines Vaters anfänglich in den Wind und regiert herzlich schlecht; dann kommt er indes zur Besinnung, läßt Sam zu sich kommen und durch ihn das Reich wieder ins Geleise bringen. Allein Zohâks Geschlecht ist mittlerweile in Turan zu neuer Macht gelangt. Als Peschenq, der Fürst von Turan, den Tod Minutschehrs vernommen, rüstet er ein großes Heer, um seinen Sohn Afrasiab in Iran einbrechen zu lassen. Zum Unglück stirbt nun auch der greise Sam, und Afrasiabs Uebermuth kennt keine Schranken mehr. Der Schah Newder zieht ihm zwar mit einem Heer von hundertvierzigtausend Rittern entgegen; aber nach drei Schlachten fällt er selbst in Afrasiabs Hände, der ihn grausam köpft. Die übrigen gefangenen Iranier läßt Agrirath, der Bruder Afrasiabs, bei günstiger Gelegenheit entkommen, wofür ihn der entrüstete Afrasiab mitten durchhaut.

---

[1] Es sind die Räthsel, welche Schiller, nach den von dem Engländer Champion (1788) mitgetheilten Bruchstücken des Schâhnâme, in seiner „Turandot" so meisterlich verwerthete.

Digitized by Google

IX. Zew, ein Greis von achtzig Jahren, wird nun zum Schah ausgerufen und regiert fünf Jahre. Die Iranier und Turanier setzen ihren Kampf fort; doch eine Hungersnoth erschöpft beide, und sie schließen einen faulen Frieden.

X. Gerschasp. Auch dieser Schah, der Sohn Zews, regiert nicht lange, und nach seinem Tode tritt eine wirre, herrenlose Zeit ein. Afrasiab, durch den an Agrirath begangenen Brudermord seinem eigenen Vater verhaßt geworden, kann nicht nach Turan zurück; er setzt deshalb abermals über den Dschihun (Oxus) und fällt in Iran ein. Die Lage der Iranier ist jetzt eine verzweifelte. Kein Schah hält die Fürsten und Großen des Reiches zusammen. Der alte Sam ist todt; der kühne Zal, der Pflegling des Simurgh, ist zum müden Greis geworden. Die einzige Hoffnung Irans ruht jetzt auf Rustem, seinem Sohne. Zal ist zwar noch unschlüssig: Rustem scheint ihm noch zu jung, mehr zu jugendlichem Spiel und Lebensgenuß geartet als zur entscheidendsten Rolle im großen Völkerkampf. Rustem will jedoch nichts von jugendlichem Schlaraffenleben mehr wissen; hochgemuth erinnert er an seine ersten Heldenthaten, die Ueberwindung des weißen Elefanten und die Ueberrumpelung des Schlosses auf dem Berge Sipend. Und so willigt Sam denn ein, ihn zu Felde ziehen zu lassen. Als flinkes, kühnes Reitervolk sind die Perser bei den Propheten des Alten Testaments beschrieben. Es ist deshalb ein echt persischer Zug, daß Rustems Pferdewahl ausführlich erzählt wird. Alle Pferdeherden aus Zabulistan und viele aus Kabulistan werden zusammengetrieben. Eine riesige Stute mit ihrem gewaltigen Füllen erregt Rustems Aufmerksamkeit. Das Füllen ist das herrlichste Thier; aber niemand noch gelang es, dasselbe zu bemeistern. Rustem wirft ihm aber kühn die Fangschnur über, schlägt die Stute, die ihm entgegenrennt, mit einem Faustschlag zu Boden und bemächtigt sich des prächtigen jungen Thieres, das Raksch heißt — „der Blitz".

Ein nicht weniger charakteristischer Zug der persischen Ritterschaft als ihre männliche Tapferkeit ist ihre Selbstlosigkeit und ritterliche Treue gegen das angestammte Königshaus. Keiner der gewaltigen Pehlewans oder Heerführer denkt daran, die Wirren im Reiche dazu auszunutzen, um sich zum Hausmeier oder gar selbst zum König aufzuwerfen. Solange noch ein Sprosse des alten Königsgeschlechtes lebt, ist sein der Thron — und keines andern. Für ihn schlagen die tapfern Recken Gut, Blut und Leben in die Schanze.

Sobald deshalb Rustem sein Roß hat, zieht Zal mit Heeresmacht wider Afrasiab und sendet seinen kühnen Heldensohn zum Berge Alburs, wo Kei Kobad, noch ein Sprößling aus dem Hause Dschemschids und Feriduns, bis dahin verborgen lebt, um ihn zum Heere zu holen und ihm Thron und Reich zu übertragen. Rustem findet ihn wirklich auf dem Berge, ohne sich

Digitized by Google

von verlockendem Genuß aufhalten zu lassen, huldigt ihm und bringt ihn glücklich zum Heere, nachdem er ihn unterwegs siegreich wider Türken und bösartige Diws vertheidigt.

XI. Kei Kobad. Iran hat nun wieder einen Schah. Mit ihm beginnt die Reihe jener Herrscher, die den Namen Kei führen (die Kejaniden oder Kajaniden), die aber im Gedichte nicht als ein eigentlich neues Herrscherhaus erscheinen. Sobald das Heer ihm gehuldigt, zieht er wider Afrasiab zu Felde. Afrasiab verachtet den Rustem um seiner Jugendlichkeit willen; doch Rustem hebt ihn aus dem Sattel, und nur schnelle Flucht rettet dem geschlagenen Turanier das Leben. Jetzt kommt das ganze Heer der Turanier ins Wanken und wird von den iranischen Helden über den Dschihun zurückgetrieben. Afrasiab flieht zu seinem Vater, und dieser schließt mit Kei Kobad Frieden. Kei Kobad schlägt darauf seinen Sitz zu Istakhr (Persepolis) in Pars auf, wo sich der Schatz des Reiches befindet, besucht dann alle Theile seines Reiches, baut viele herrliche Städte und Dörfer und stirbt endlich nach einer glänzenden Regierung von 100 Jahren. Von seinen vier Söhnen folgt ihm der älteste, Kei Ka'us.

XII. Kei Ka'us. Mit diesem König gelangt die Sage in ein breiteres Strombett. Während den bisherigen Königen zusammen 5306 Doppelverse gewidmet sind, kommen auf Kei Ka'us allein 7452 und auf seinen Nachfolger Kei Khosru sogar 12298. Es beginnt damit jedoch keineswegs ein neuer, etwa anders gearteter Theil der Dichtung. Der Name der Herrscher ist auch hier, wie früher, bloß das einheitliche Band, das die bunte Fülle des Sagenstoffs zum Kranze windet und in schöne, leichtfaßliche Gruppen theilt. Doch erst unter diesen zwei Königen kommt der Kampf zwischen Iran und Turan und in ihm Rustem, der größte der iranischen Helden, zur glänzendsten Entfaltung, und der Stoff häufte sich dermaßen, daß die Sagenbildung ihn in einzelne untergeordnete Gruppen schied. Das Epos selbst geht dabei ungestört und völlig einheitlich seinen ruhigen Gang weiter, indem sich das Licht ziemlich gleichmäßig auf den bevorzugten Helden Rustem und die beiden Könige, die glänzendsten Verkörperungen des iranischen Volksthums, vertheilt.

1. Der Zug des Kei Ka'us gegen Mazenderan. Im Sonnenschein des Glückes aufgewachsen, wird Kei Ka'us früh übermüthig und schätzt sich selbst höher als alle Herrscher der Vorzeit, von Dschemschid bis Kei Kobad. Das merkt sich der Geist der Finsterniß, um ihn in Gestalt eines fahrenden Spielmannes zu äffen. Wie der Schah eines Tages mit seinen Großen fröhlich beim Trunke sitzt, erscheint er und singt von dem Zauberland Mazenderan, dem üppigen Küstenstrich am Südufer des Kaspischen Meeres, der noch heute als eine der schönsten Gegenden Persiens gilt.

Digitized by Google

Grün ſind die Auen, die Luft iſt lind,
Nicht kalt noch warm, ſtets Frühlingswind,
In Gärten ſingt die Nachtigall,
Das Reh geht auf der Berge Wall,
Nicht ruht es aus von Sprung und Tanz,
Durchs ganze Jahr iſt Duft und Glanz.
Wie Roſen erquickend Seele und Sinn,
Fließen ſüßduftend die Bäche dahin.
September, October, December und März
Siehſt du dort Tulpen allerwärts.
Und allzeit ſchimmert der Ufer Smaragd
Und ſchweben die Falken in fröhlicher Jagd.
Und allenthalben iſt Schmuck bereit,
Gold, Samt und Seide und Koſtbarkeit.
Da dienen dir Feen himmliſch hold,
Geſchmückt mit Krone und Gürtel von Gold.
Wer nicht in dieſem Lande gereiſt,
Weiß nicht, was Leben und Freude heißt.

Der junge Schah iſt raſch entſchloſſen. Er will ſich ſofort mit Heeresmacht dieſes herrliche Land erobern. Umſonſt ſchütteln alle die Großen ſeines Hofes ihr Haupt: Tus und Guderz und Keſchwad und Giw, Kharrad, Gurgin und Bahram. Denn Mazenderan iſt völlig im Beſitze der Diwe, und keiner der frühern Könige hat es gewagt, ſeinen Fuß dahin zu ſetzen und mit den Teufeln anzubinden. Vergeblich laſſen die Großen von Iran den greiſen Zal herbeikommen; vergeblich bietet dieſer alle ſeine Klugheit und Beredſamkeit auf, um den jungen König von dem gefährlichen Wagniß abzubringen. Kei Ka'us will ſeinen Willen haben und zieht nach Mazenderan in kaiſerlicher Pracht und in frohem Jugendübermuth. Alles geht gut bis zum Berge Aſprus. Da bricht plötzlich die Hexerei und Zauberei los. Undurchdringliche Nacht umgibt das Heer. Es regnet Steine. Ein Theil des Heeres flieht nach Iran zurück.

Als nach der Nacht es begann zu tagen,
War der Schah mit Blindheit geſchlagen;
Zwei Drittel des Heeres waren blind,
Die Edeln waren ihm bösgeſinnt,
Das Heer gefangen, der Schatz geraubt,
Das junge Glück des Schahs entlaubt.

Kei Ka'us wäre verloren, wenn es nicht gelänge, noch Botſchaft nach Iran an Zal und Ruſtem zu ſenden. Zal iſt ſchon über 100 Jahre alt; er kann nicht ſelber kommen; doch er ſchickt Ruſtem aus und räth ihm, den kürzern, aber gefährlichern Weg einzuſchlagen. Ruſtem nimmt für immer Abſchied von Vater Zal und Mutter Rudabeh, ſtürzt ſich dann aber auf ſeinem Roſſe Rakſch mit fröhlich-ritterlichem Muthe in die ihm drohenden

Digitized by Google

Abenteuer. Die Dichtung faßt sie unter dem Namen „Rustems sieben Rasten" zusammen. Denn jeden Tag, wenn er rasten will, droht ihm eine neue Gefahr. Bei der ersten Rast ist es ein Löwe, den aber, während er schläft, sein wackeres Pferd mit dem Huf erschlägt. Darauf ist er in Gefahr, in glühendheißer Wüste vor Durst zu verschmachten, findet aber glücklich eine Quelle und rettet sich. Bei der zweiten Rast hat er mit einem feuerspeienden Drachen zu kämpfen, bei der dritten mit einer Zauberin, bei der vierten mit jener schauerlichen Finsterniß, der die andern Iranier erlagen, bei der fünften mit dem Diw Aulad, bei der sechsten mit dem Diw Arscheng, bei der siebenten endlich mit dem Diw Sipend, dem er seinen Dolch mitten durchs Herz stößt. Jedes dieser Abenteuer bildet eine prächtige Ballade, die sich den schönsten Ritterballaden des Mittelalters vergleichen läßt; sie sind aber nicht bruchstückweise, sondern offenbar als Ganzes gedichtet und führen den Hauptstoff zum erwünschten Schluß. Der gewaltige Rustem befreit nicht nur den schwergeprüften Schah aus seiner peinlichen Lage, sondern überwindet auch den König von Mazenderan und zieht dann glorreich und reich beschenkt mit Kei Ka'us nach Hause.

2. Der Zug des Kei Ka'us nach Berberistan und andere Geschichten. Kei Ka'us ist indes von seiner Jugendlichkeit noch nicht völlig geheilt. Anstatt den Krieg gegen die Araber, welche ihn bedrohen, stramm und folgerichtig fortzuführen, verliebt er sich in die schöne Sudabeh, die Tochter des Königs von Hamaweran, und gewinnt sie zur Gattin. Trotz ihrer Warnung nimmt er dann eine Einladung ihres Vaters an und wird dabei mit seinen sämtlichen Helden verrätherischerweise überrumpelt und gefangen genommen. Abermals ist Iran ohne Schah, abermals muß Rustem zu Hilfe kommen. Er überwindet den König von Hamaweran und die Könige von Misr und Berberistan und erkämpft so seinem eigenen Herrscher Leben und Freiheit. Kaum ist aber Kei Ka'us wieder in seine Lande eingezogen und hat sich mit Rum (Griechenland) und Turan (Ostasien) verglichen und so die Ordnung in der ganzen Welt hergestellt, da plagt ihn Iblis, der Teufel, zum drittenmal. Er raunt ihm ins Ohr, sich auch noch die Herrschaft über den Himmel und die Sternenwelt zu verschaffen. So läßt der Schah denn vier starke, junge Adler füttern, fesselt sie dann an einen Königsthron, befestigt an den vier Ecken des Thrones Lanzenschäfte mit frischem Fleisch und versucht so, mit dieser Adlerkutsche in den Himmel zu fahren. Er kommt ziemlich hoch. Doch endlich werden die Adler müde und sinken mit dem König jämmerlich in einen Wald bei Amol nieder. Da finden ihn seine Paladine Rustem, Tus und Giw. Zum Glück hat er weder das Genick noch sonst etwas gebrochen. Allein er bekommt jetzt derbe Wahrheiten zu hören und thut ernstliche Buße in Gebet, Fasten und wohlthätigen Spenden. Seine Lehr- und Wanderjahre sind damit erfüllt; aber

Digitized by Google

für Rustem, der bisher in unüberwindlichem Glanze strahlte, beginnt jetzt zum erstenmal ein tragisches Los.

3. Geschichte des Sohrab. Auf einer Jagd in Semengan verliert Rustem sein sonst von ihm unzertrennliches Pferd Rakſch, den Blitz, und ist genöthigt, bei dem König daselbst Unterkunft zu suchen. Der Ruf seiner Thaten aber hat Tehmimeh, des Königs einziges Kind, mit solcher Sehnsucht nach ihm erfüllt, daß sie ihn aufsucht und um seine Liebe wirbt. Er ehelicht sie, aber nur, um sie alsbald wieder zu verlassen, nachdem sein Pferd glücklich wieder gefunden ist. Er läßt ihr einen Onyx zurück: wenn sie eine Tochter erhält, soll sie ihr das Kleinod ins Haargeflecht stecken, wenn aber einen Sohn, ihm dasselbe um den Arm binden. Es ist ein Sohn, riesig, stark, des Vaters Ebenbild. Sohrab wird er genannt, weil er immer lacht. Dem Vater gleich wählt auch er sich ein auserlesenes Pferd vom Stamme des Rakſch, und sobald er groß genug, will er nach Iran, um seinen Vater zu sehen. Afrasiab hört davon und gibt ihm ein Heer mit zwei seiner besten Helden, Human und Barman, mit geheimem Befehl, den Sohn in Kampf mit dem Vater zu verwickeln, aber ihn nicht mit dem Vater bekannt werden zu lassen, damit entweder der Vater durch den Sohn falle, oder der Tod des Sohnes dem Vater tödtlichen Kummer bringe. In kühnem Ungestüm dringt Sohrab voran, erobert im Sturm das weiße Schloß, das festeste Bollwerk an Irans Grenze, und verbreitet Schrecken vor sich her. Rustem wird zur Abwehr aufgeboten, nimmt die Sache aber nicht ernst; denn er fürchtet keinen der Turanier; seinen eigenen Sohn aber hält er noch für zu jung, um ihn in dem neuen Gegner zu erblicken, der Iran bedrängt. Kei Ka'us ergrimmt über sein Säumen dermaßen, daß er als echt orientalischer Despot Rustem mit dem Tode droht. Allein er ist da an den Unrechten gekommen:

Doch Rustem loderte in Zornesgluth
Und rief zum Schah: „Bezähme deine Wuth!
Dein Handeln und dein Thun ist ohne Ruhm,
Und nicht verdient hast du dein Königthum!
Dem Türken Sohrab mit dem Galgen drohe!
Ihn schmähe, wider ihn von Ingrimm lohe!
Vor meines Rosses Hufen aber liegt
Rum, Misr und Mazenderan besiegt;
Tschin, Sagsar und Hamaweran bekunden,
Wie meine Pfeile und mein Schwert verwunden:
Und du, der nur durch mich du König bist,
Wie kommt es, daß dein Zorn sich so vergißt?"

Dann schlägt er Tus, der ihn vom Throne wegreißen will, mit einem Faustschlag zu Boden und schleudert dem launenhaften und tyrannischen König die Worte zu:

Digitized by Google

„Wenn ich ergrimme, muß der Schah erblassen!
Wer ist denn Tus, mich bei der Hand zu fassen?
Gott ist es, der mir Kraft und Macht verlieh,
Und keinem Schah der Welt verdank' ich sie!
Rakich ist der Königssitz, auf dem ich throne,
Die Welt mein Knecht, der Stahlhelm meine Krone;
Die Lanze und die Keule sind mein Schutz,
Mit meinem Arme biet' ich Kön'gen Trutz;
Mein Schwert durchflammt gleich einem Blitz die Nacht
Und mäht die Häupter auf dem Feld der Schlacht;
Kein Sklave bin ich, frei ward ich geboren,
Nur Gott, sonst keinem hab' ich Dienst geschworen."

Der persische Achilles ist dem griechischen in seinem Heldenzorne völlig ebenbürtig; doch die Verwicklung wird entschieden pathetischer und tragischer. Es gelingt den andern Heerführern, den König zu beruhigen und mit dem tief verletzten Rustem wieder auszusöhnen; aber dieser setzt jetzt seine ganze Kraft und Leidenschaftlichkeit ein, um sich im Kampf wider Sohrab von neuem als Stütze des Thrones und des Landes von Iran zu bewähren. Er schleicht sich bei Nacht ohne Waffen in Sohrabs Lager, um den jungen, vielgerühmten Helden selbst zu sehen, und schmettert, in Gefahr, erkannt zu werden, den Zende Rezm nieder, den Tehmineh ihrem Sohne zu besonderem Schutze mitgegeben. Ohne Sohrab erkannt zu haben, aber voll Bewunderung für seine Persönlichkeit, kehrt Rustem zu den Iraniern zurück. Sohrab läßt sich am andern Tage von ferne die iranischen Führer zeigen; allein gerade über seinen Vater wird er von Hedschir grausam getäuscht. So greift er Rustem an. Er vermuthet, daß der Gegner Rustem sein könnte; er fragt ihn, allein Rustem gibt sich für einen gewöhnlichen Krieger aus. Sie gehen aufeinander los. Sohrab hält im ersten Kampfe Rustem die Stange, in einem zweiten bringt er ihn, den bisher unüberwindlichen, sogar zu Fall, so daß sich dieser nur mit einer List noch zu retten weiß. Alles drängt darauf, daß sich beide gegenseitig erkennen; doch Rustem ist verblendet von Stolz und Leidenschaft, und so kommt es zum dritten, entscheidenden Kampf, und erst nachdem Rustem Sohrab sein Schwert in die Brust gestoßen, erkennt er in dem Sterbenden seinen eigenen Sohn. Tiefgebeugt kehrt Rustem nach Zabulistan zurück; Tehmineh stirbt vor Gram.

Die ganze Erzählung ist hinreißend schön und auch für sich allein schon fesselnd genug; allein sie ist durchaus keine bloße Episode. Erst im Zusammenhang des Epos erhält sie ihre volle Bedeutung, gibt der Charakteristik Rustems die packendsten Züge und führt den großen Völkerkampf in ergreifendster Weise weiter.

4. Die Geschichte des Sijawusch ist wie jene des Sohrab einer der schönsten Theile der Dichtung. Sie wächst allerdings noch zufälliger

Digitized by Google

als diese aus dem Hauptstoff heraus, ist jedoch im Charakter des Kei Ka'us gut begründet, genügend mit Rustem verbunden und später aufs innigste mit der Haupthandlung verknüpft. Zwei der iranischen Helden, Giw und Guderz, treffen im Walde ein von seinem Vater verstoßenes Mädchen von wunderbarer Schönheit. Sie gerathen in Streit um seinen Besitz und wenden sich schließlich an den König, der, kurz und gut, die beiden reich beschenkt und das Mädchen sich selbst antraut. Sie schenkt ihm einen herrlichen Knaben, Sijawusch, der zum hoffnungsvollsten Thronerben heranwächst. Um ihn zum vollendeten Helden heranzuschulen, sendet ihn der Schah zu Rustem nach Zabulistan. Wie er aus dieser Heldenschule zurückkehrt, in allen Künsten der Ritterschaft wohl unterrichtet, schön von Antlitz, Gestalt und Wuchs, hat er eine schwere Probe der Tugend zu bestehen. Sudabeh, die erste Frau seines Vaters, wird von der heftigsten Leidenschaft für ihn erfaßt und bietet alles auf, um ihn zu verführen. Gleich dem ägyptischen Joseph leistet er jedoch der Versucherin heldenmüthigsten Widerstand; gleich ihm wird er nun von dem leidenschaftlichen Weibe der Schuld angeklagt, zu der sie ihn hatte verführen wollen. Als Schuldbeweis verschafft sich Sudabeh durch eine Zauberin zwei neugeborne, eben getödtete Kinder. Kei Ka'us schwankt. Um sich Sicherheit zu verschaffen, läßt er Sijawusch die Feuerprobe bestehen, aus der er glänzend hervorgeht. Der Schah will die Verleumderin tödten; doch Sijawusch selbst, der schwergekränkte, erwirkt ihr Gnade und Verzeihung.

Es scheint, als ob der edelmüthige Prinz durch seine Herzensgüte auch über den Erbfeind von Iran, über Turan, friedlich triumphiren solle. Da der Schah ihn als Feldherrn wider die Turanier entsendet, wird König Afrasiab durch einen schreckhaften Traum davon abgemahnt, den Krieg weiterzuführen, und stellt deshalb günstige Friedensbedingungen. Obwohl nun Sudabeh am Hofe zur Fortsetzung des Kampfes hetzt und Kei Ka'us ihr Folge leistet, läßt sich Sijawusch nicht dazu bewegen, an dem Feinde einen Wortbruch zu begehen. Da sein Vater darüber grollt, zieht er zu Afrasiab und gewinnt dessen Vezier Piran in so hohem Maße, daß dieser ihm seine Tochter Dscherireh zur Frau gibt. Afrasiab selbst gewinnt ihn lieb und schenkt ihm die Hand seiner ältesten Tochter Ferengis und eine ganze Provinz, die bis ans Meer von Tschin reicht. Sijawusch baut zwei prächtige Städte: Gangdiz und Sijawuschgird. Dscherireh schenkt ihm bald einen hoffnungsvollen Prinzen, der Firud genannt wird. Ganz Turan, wie einst ganz Iran, ist seines Lobes voll. Der alte Rassenstreit zwischen Iran und Turan scheint durch ihn für immer ausgeglichen. Allein eben die Huld, die Sijawusch bei Afrasiab und den Turaniern genießt, erweckt ihm Neid und Haß. Gersiwez, der Bruder des Afrasiab, welchen Sijawusch bei öffentlichen Kampfspielen überflügelte, kann ihm das nicht vergessen. Er ruht und rastet nicht,

Digitized by Google

bis er durch verleumderiſche Reden Afraſiab zum Verdacht, endlich zu grimmer Eiferſucht und Haß wider ihn gereizt. Afraſiab zieht gegen den nichts Arges ahnenden Sijawuſch zu Felde. Dieſer ſucht auf verrätheriſches Zureden des Gerſiwez nach Iran zu entfliehen, wird aber von den Turaniern auf der Flucht aufgehalten. Er kann noch, durch einen Traum gewarnt, ſein Teſtament machen und von Ferengis, ſeiner Gattin, Abſchied nehmen. Dann fällt er aber in Afraſiabs Hände und wird durch den elenden Gerwi meuchleriſch ermordet. Aus ſeinem Blute ſprießt eine Blume, die ein Abbild ſeines Geſichtes zeigt.

Afraſiab weiß, daß Ferengis guter Hoffnung iſt. Auch auf das noch ungeborne Kind erſtreckt ſich ſeine Furcht, Turan möchte durch dasſelbe in die Hände von Iran gelangen. Er gibt deshalb Befehl, auch Ferengis, ſeine einſt heißgeliebte Tochter, hinzumorden. Doch iſt er nicht ganz ſo blind in ſeiner Wuth wie der jüdiſche Herodes. Auf Zureden ſeines Veziers Piran ſetzt er Ferengis wieder in Freiheit, ſtellt ſie aber unter Pirans Aufſicht und macht dieſen für alles verantwortlich. An Piran und ſeiner Gemahlin findet die verlaſſene Ferengis die großmüthigſten Beſchützer. Als ihr ein ſchöner Knabe, Kei Khosru, geboren wird, und ſpäter, als derſelbe heranwächſt, erwachen zwar in Afraſiab wieder ſchwarze Gedanken; allein Piran weiß das Leben des Kindes zu retten, indem er es erſt Hirten zur Erziehung übergibt, ſpäter, da es die ſchönſten Geiſtesgaben verräth, an Afraſiabs Hof bringt und dieſen dadurch täuſcht, daß er den Knaben ſich als Idioten ſtellen läßt. So hält ihn Afraſiab nicht mehr für gefährlich und läßt ihn ruhig nach Sijawuſchgird zurückkehren.

5. Die Heimholung Kei Khosrus nach Iran. Für den Schah Kei Ka'us und das Land Iran iſt die Ermordung des Sijawuſch ein furchtbarer Schlag. Alle frohen Hoffnungen der Zukunft ſind damit zerſtört. Eine neue, ſchreckliche Blutſchuld laſtet auf Turan, eine neue verhängnißvolle Pflicht der Blutrache laſtet auf Iran. Der Schah iſt ſchon alt, ſein einziger Sohn dahingeſchlachtet, ſein Enkel mit der Mutter noch in Feindeshand, und ebenſo ein zweiter Enkel, Firud, der Sohn des Sijawuſch von Dſcherireh. Die Blutrache kann nicht vollzogen werden, ohne das Leben der theuerſten Verwandten aufs Spiel zu ſetzen. Das hat Sudabeh mit ihren Kriegshetzereien verſchuldet. Sie hat Sijawuſch nach Turan getrieben und den Frieden der beiden Völker vereitelt. Gegen ſie richtet ſich zunächſt Ruſtems Zorn, da er aufgeboten wird, als Rächer gegen Turan zu ziehen. Sie tödtet er zuerſt; kein Sijawuſch fleht jetzt mehr für ihr Leben. Dann zieht er über den Oxus, ſchlägt und tödtet Surkhe, den verwegenen Sohn Afraſiabs, der ihm entgegengezogen, überwältigt auch Afraſiab ſelbſt, welcher an der Spitze neuer Truppen den Tod ſeines Sohnes rächen will. Ruſtem zwingt ihn zu ſchleuniger Flucht und verheert Turan

Digitized by Google

mit Schwert und Feuer. Von beiden Seiten schreit stets neues Blut um Rache. Nur fast wie durch ein Wunder bleiben Firud und Kei Khosru bei der Erbitterung der Turanier noch erhalten. Im Traume wird der alte Held Guderz durch den Engel Serosch ermahnt, den Prinzen aus Turan zurückzuholen, und beauftragt seinen raschen und gewandten Sohn Giw mit dieser schwierigen und gefahrvollen Sendung. Sieben Jahre zieht Rustem verwüstend durch die weiten Gaue von Turan, ohne indes Afrasiabs Macht völlig brechen zu können; sieben Jahre irrt der kluge Giw in einsamen Bergeswildnissen umher, bis er endlich Kei Khosru an einer freundlichen Quelle trifft und an einem Muttermal als den Erben des Kajanidenthrones erkennt. Kei Khosru führt Giw nach Sijawuschgird, bemächtigt sich dort des trefflichen Pferdes Behzad, das einst Sijawusch getragen, und ergreift dann mit seiner Mutter Ferengis unter Giws Leitung die Flucht nach Iran. Es ist weit dahin. Der Weg führt durch schreckliche Wüsten und Felsgebirge, über gewaltige Ströme. Abenteuer reiht sich darum an Abenteuer. Dazu werden sie beständig verfolgt, erst von Kelbad und Nestihan, dann von Piran, der für Kei Khosru Bürgschaft geleistet. Unter unzähligen Gefahren gelangen sie endlich über den Dschihun und dann weiter in die Königsstadt, wo sie vom alten Schah Kei Ka'us mit Jubel aufgenommen werden.

Doch hier entstehen neue Verwicklungen. Schon ist Kei Khosru nach Istakhr geführt, um dort als künftiger Schah gekrönt zu werden und die feierliche Huldigung der Großen zu empfangen: da weigert sich Tus, ihn anzuerkennen, weil er mütterlicherseits von Turan stamme; er verlangt Feriburz, einen andern Sohn des Kei Ka'us, zum Herrscher. Aus dem Streite droht Bürgerkrieg zu werden, da legt Kei Ka'us die Entscheidung in die siegreiche Waffentüchtigkeit der zwei Thronbewerber. Wer von beiden die Festung Ardebil des dämonischen Zauberers Bahman erobert, der soll Schah sein. Tus setzt für Feriburz vergeblich alle seine Kraft ein; Kei Khosru dagegen erstürmt die Teufelsburg mit leichter Mühe, und so besteigt er, der Sohn des Sijawusch, den Thron von Iran.

XIII. Kei Khosru, ex ossibus ultor. Mit ihm beginnt der umfangreichste Theil des persischen Epos. Denn ihm wird die Aufgabe, das Blut seines Vaters Sijawusch an seinem mütterlichen Großvater Afrasiab zu rächen; die Blutrache aber gestaltet sich zu einem riesigen Völkerkrieg, in welchen nicht nur Iran und Turan, sondern alle Nationen der Welt hineingerissen werden, und in welchem die Mächte des Lichts als Bundesgenossen Irans mit den Mächten der Finsterniß als den Beschützern Turans bald durch natürlichen Schutz, bald durch wunderbare Dazwischenkunft auf Tod und Leben ringen. Ließen sich schon die bisherigen romantischen und kriegerischen Abenteuer kaum andeutungsweise in eine kurze Skizze übersichtlich vereinigen, so wird das jetzt noch weit schwieriger, wo die wunderbar reiche

Digitized by Google

Heldendichtung bald in heroiſchen Kampfſchilderungen der Ilias gleicht, bald in Abenteuerlichkeit mit den romantiſchen Epen des Mittelalters wetteifert, bald endlich in rieſigen Schlachtgemälden alle uns gewohnten Schranken überſchreitet und zum eigentlichen Weltkampf wird, ohne indes dabei der Maßloſigkeit der indiſchen Dichtungen anheimzufallen. Das gewaltige Kampfſchauſpiel, deſſen Schauplatz vom Mittelmeer bis hinüber nach China und von den Steppen am Kaſpiſchen Meer bis nach Indien reicht, vorzugsweiſe aber doch im öſtlichen Perſien und Hochaſien ſich vollzieht, iſt von der Sage ſelbſt in ſieben Hauptacte gegliedert.

1. Der erſte Zug wider Afraſiab. Nachdem Kei Khosru die Huldigung der Großen des Reiches entgegengenommen und die verſchiedenen Länder ſelbſt bereiſt hat, verpflichtet er ſich durch feierlichen Schwur an Kei Ka'us, ſeinen Vater Sijawuſch an Afraſiab zu rächen. Er hält eine großartige Truppenſchau und vertheilt an die Pehlewans glänzende Geſchenke. Ruſtem wird nach Indien geſandt, um die dortigen Nordprovinzen aus der Gewalt Turans wieder in diejenige Irans zurückzubringen. Den Oberbefehl über das Heer, das nach Turan ſelbſt ziehen ſoll, erhält der alte Tus, ein tüchtiger Recke, aber heftig und eigenmächtig. Noch weilt bei den Turaniern Firud, der andere Sohn des Sijawuſch, mit ſeiner Mutter Dſcherireh, auf dem Felſenſchloß von Kelat. Um ihn nicht zu gefährden, hat der Schah dem Heerführer Tus ausdrücklich befohlen, den Weg nicht über Kelat und Dſchehrem zu nehmen, ſondern einen kleinen Umweg durch die Wüſte zu machen. Gegen dieſen Befehl marſchirt Tus auf Kelat los, und nun geſchieht das Unvermeidliche. Firud vertheidigt das Felſenſchloß mit Heldenmuth gegen das Heer ſeines eigenen Bruders. Er beſiegt und tödtet zwei der beſten Helden, Rivniz und Zeraſp, ſticht dem gewandten Giw das Pferd unter dem Leibe nieder, muß ſich jedoch vor Biſchen in das Schloß zurückziehen. Bei einem abermaligen Ausfall wird der tapfere Jüngling von der Uebermacht der Iranier wieder in die Burg zurückgetrieben, diesmal ſchwer verwundet, und ſtirbt unter dem Klagegeſchrei der Seinigen. Seine Mutter gibt ſich den Tod. Auch die Großen von Iran trauern um den ſo früh geknickten Heldenjüngling. Tus bekommt ſchwere Vorwürfe zu hören, hat wenig Glück und wird von Kei Khosru zurückberufen. Die Iranier haben unter ſchrecklichem Schneefall und dann wieder unter plötzlichem Thauwetter zu leiden. Ein nächtlicher Ueberfall Pirans bringt ſie in äußerſte Gefahr, und trotz aller Tapferkeit erleiden ſie ſchwere Niederlagen.

2. Geſchichte des Kamus von Kaſchan. Kei Khosru iſt furchtbar ergrimmt über den Ungehorſam des Tus, dem ſein eigener Bruder zum Opfer gefallen. Er fühlt nicht wenig Luſt, Tus und alle ſeine Unterfeldherren an tauſend Galgen aufknüpfen zu laſſen. Auf die Fürbitte Ruſtems verzeiht er ihm jedoch und ſchickt Tus mit ſeinem Heer zur Fortſetzung des

Digitized by Google

Vorwort.

Wie die allgemeine Weltgeſchichte, Culturgeſchichte und Kunſtgeſchichte, ſo hat auch die allgemeine Literaturgeſchichte in Deutſchland fleißige Pflege gefunden. Eine ſtattliche Reihe zum Theil umfangreicher Werke bezeugt das Intereſſe, das man daran nahm und das in dem Gegenſtand ſelbſt wie in ſeinen Beziehungen zu Religion, Poeſie und allgemeiner Bildung ſeine vollkommene Begründung findet[1]. Viele dieſer Werke bieten noch heute

[1] Die bisherigen Hauptwerke über allgemeine Literaturgeſchichte ſind: Gottfried v. Herder, Volkslieder. I. Theil. Leipzig 1778. II. Theil. Daſ. 1779; ſpäter erweitert als „Stimmen der Völker in Liedern", erſt nach ſeinem Tode herausgegeben 1807 (Hempel, Herders Werke V). — Derſ., Ideen zur Geſchichte der Menſchheit (in vier Theilen, unvollendet). Riga 1784—1792 (Hempel, Herders Werke IX—XII). — Joſ. G. Eichhorn, Geſchichte der Literatur von ihrem Urſprung bis auf die neueſten Zeiten. 4 Bde. Göttingen 1805—1812. — Friedr. v. Schlegel, Geſchichte der alten und neuen Literatur. Vorleſungen, gehalten zu Wien im Jahre 1812. Wien 1815. 2. Aufl. 1847 (in den Sämtlichen Werken Bd. I). — L. Wachler, Handbuch der Geſchichte der Literatur. 2 Bde. Frankfurt a. M. 1822. — Th. Gräſſe, Lehrbuch der allgemeinen Literaturgeſchichte. Leipzig 1837; Handbuch der allgemeinen Literaturgeſchichte. Leipzig 1844 ff. — Roſenkranz, Handbuch der allgemeinen Geſchichte der Poeſie. Halle 1832; Die Poeſie und ihre Geſchichte. Berlin 1855. — K. Fortlage, Vorleſungen über die Geſchichte der Poeſie. Stuttgart 1839. — Th. Mundt, Allgemeine Literaturgeſchichte. 3 Bde., Leipzig 1846. — Friedr. v. Raumer, Handbuch zur Geſchichte der Literatur. 2 Theile. Leipzig 1864. — Moritz Carriere, Die Kunſt im Zuſammenhang der Culturentwicklung und die Ideale der Menſchheit. 5 Bde. 3. Aufl. Leipzig I. II. 1877; III. 1880; IV. 1884; V. 1885. — Joh. Scherr, Allgemeine Geſchichte der Literatur. Stuttgart 1850. 7. Aufl. 1888; 9. Aufl. von Otto Haggenmacher. Ebd. 1895. — G. Bornhak, Lexikon der allgemeinen Literaturgeſchichte. Leipzig 1882. — Joh. Scherr, Bilderſaal der Weltliteratur. 2 Bde. Stuttgart 1855. 3. Aufl. Ebd. 1884. 1885. — Adolf Wolff, Die Claſſiker aller Zeiten und Nationen. 7 Bde. Berlin 1860—1877. — P. Norrenberg, Allgemeine Geſchichte der Literatur. 3 Bde. Münſter 1882—1884. 2. Aufl. I. (herausgeg. von Karl Macke) ebd. 1896. — Ad. Stern, Geſchichte der Weltliteratur. Stuttgart 1888. — Jul. Hart, Geſchichte der Weltliteratur und des Theaters aller Zeiten und Völker.

Digitized by Google

sehr werthvolles Material in guter Gruppirung, bedeutsame Gesichtspunkte, treffende Charakteristiken und Urtheile. Die meisten sind indes in Bezug auf Einzelheiten hinter dem heutigen Stand der Literaturforschung zurückgeblieben und darum theilweise veraltet. Andere haben zwar die neuern wissenschaftlichen Ergebnisse zu verwerthen gesucht, nehmen aber dem positiven Christenthum und besonders der katholischen Kirche gegenüber eine so ausgesprochen feindselige Haltung ein, daß sie als unbefangene historische Darstellungen nicht gelten können. Wieder andere waren durch allzusehr beschränkten Raum verhindert, dem weitschichtigen Gegenstand allseitig gerecht zu werden. Ja selbst in den umfangreichern Literaturgeschichten wird man ganze Einzelliteraturen kaum oder nur höchst dürftig behandelt finden, vermuthlich, weil dafür noch keine umfassendern Vorlagen vorhanden waren, die betreffenden Verfasser aber diese kleinern Literaturgebiete nicht für wichtig und anziehend genug erachteten, um dafür selbst erst das Rohmaterial zu sammeln und zu verarbeiten.

Ohne dem Verdienste der bisherigen Leistungen zu nahe zu treten, ist somit der Versuch gerechtfertigt, eine neue Darstellung der gesamten Weltliteratur zu unternehmen, welche soweit als möglich die vorhandenen Lücken auszufüllen und den bestehenden Mängeln abzuhelfen strebt.

Die Ausdehnung des Werkes auf sechs Bände wird es an sich schon ermöglichen, ein umfassenderes Bild zu entwerfen, als es, wegen engerer Begrenzung des Raumes, bisher von den meisten ähnlichen Werken geboten werden konnte.

Da der Orient dem europäischen Völkerleben durch den Weltverkehr wie durch die vergleichenden Sprach- und Religionsstudien immer näher tritt, die Literaturen des Orients aber bisher am kärglichsten behandelt wurden, so wurde gerade diesem Theil eine besondere Sorgfalt zugewandt. Neben einem größern Gesamtbilde der arabischen, persischen und Sanskrit-Literatur wird man hier zum erstenmal eine eingehendere Charakteristik der kleinern orientalischen Literaturen, sowohl jener des christlichen Alterthums als jener der indischen (indogermanischen wie dravidischen) Volkssprachen, beisammen finden. Dabei sind die großen Nationaldichtungen der Perser und Inder nicht nur kurz kritisirt, sondern durch ausführliche Analysen beleuchtet.

Die Arbeitstheilung und die mehr philologisch-kritische als historisch-ästhetische Specialforschung auf dem Gebiete der Literatur hat einen so unabsehbaren Umfang angenommen, daß eine erschöpfende Verwerthung des

---

2 Bde. Neudamm I. 1894; II. 1896. — *L. Vapereau*, Dictionnaire universel des littératures. Paris 1877. 2e éd. 1884. — *A. De Gubernatis*, Storia universale della letteratura. 18 vol. Milano 1882—1885. — P. *Manuel Poncelis* S. J., Historia de la Literatura. Buenos Aires 1891.

Digitized by

gesamten dadurch gewonnenen Materials nicht möglich ist. Ein Einzelner kann unmöglich selbständig alles beherrschen, was Hunderte von Gelehrten in rastloser, jahrelanger Mühewaltung erforscht und für die Wissenschaft gewonnen haben. In dem ungeheuern Wettbewerb der eigentlichen Sprachkunde, der vergleichenden Sprachkunde, der vergleichenden Sagenkunde, der vergleichenden Völkerkunde, der sogen. vergleichenden Religionswissenschaft tritt überdies die eigentliche Literatur und zumal die Poesie der Völker vollständig zurück gegen die commentirende Prosaliteratur, welche der Forscherfleiß der Gelehrten Jahr für Jahr um dieselbe aufhäuft. Es kann sich also nur darum handeln, im Anschluß an die bewährtesten Autoritäten die wichtigsten und sichersten Forschungsergebnisse zu sammeln und zu einem Gesamtbilde zu vereinigen, das ungefähr Gemeingut aller Gebildeten werden kann und zu werden verdient. Die einschlägigen linguistischen Untersuchungen, Textkritik und Quellenkritik der einzelnen Werke, specielle philologische und kritische Controversen können zu einer solchen Darstellung natürlich nur in sehr bescheidenem Umfang und in ihren allgemein verständlichen Endergebnissen herangezogen werden. In den meisten Fällen wird man sich begnügen müssen, durch Anmerkungen oder Literaturangaben auf einläßlichere Specialarbeiten hinzuweisen. Die Hauptsache bleiben natürlich die großen Haupterscheinungen der Weltliteratur, wie z. B. die ältern Religionsbücher und Nationalepen der verschiedenen Völker, die Hauptgruppen und Hauptvertreter der übrigen Poesie und poetischen Prosa, der Gesamtentwicklungsgang der einzelnen Volksliteraturen und endlich der Zusammenhang der verschiedenen Literaturen im allgemeinen Verlauf der menschlichen Bildung.

Mag bei der Bevorzugung, deren sich heute das Specialstudium erfreut, eine solche Darstellung auch als weniger wissenschaftlich erscheinen, so kann sie vielleicht doch einigermaßen auch wieder der Specialwissenschaft zu gute kommen, indem sie Einseitigkeit verhütet, scheinbare Gegensätze ausgleicht, entlegene Forschungsgebiete verbindet, vernachlässigte Forschungspunkte aufdeckt und weitere Leserkreise für die unermüdliche Thätigkeit der Gelehrten mit ins Interesse zieht.

Bei der Ausarbeitung der ersten zwei Bände kam es mir sehr zu statten, daß mir zwei der angesehensten Orientalisten der Gegenwart als Führer und Berather zur Seite standen: der auf dem Gebiete der semitischen Sprachforschung wohlbewanderte Assyriologe P. J. N. Straßmaier, seit langem mein Freund und Ordensbruder, und der leider seither verstorbene Dr. Reinhold Rost, Oberbibliothekar des India Office in London, der, selbst noch ein Schüler Rückerts, mit den indischen und ostasiatischen Sprachen wohlvertraut, auch sonst ein Sprachkenner von seltener Universalität, sich nicht nur für die poetisch-literarische Seite meines Planes interessirte, sondern mich auch bei meinen Vorarbeiten mit seinem ausgebreiteten Wissen,

Digitized by Google

seinem Rath und den reichen Mitteln der ihm unterstehenden Bibliothek und seiner eigenen Privatbibliothek aufs liebreichste und ausgiebigste unterstützte. Mit Hilfe dieser gründlichen Fachgelehrten ist es mir gelungen, theils am India Office, theils am British Museum, später auch an andern Bibliotheken ein viel reicheres, vielseitigeres und zuverlässigeres Material zusammenzutragen, als in den bisherigen allgemeinen Literaturgeschichten zur Verwendung gekommen ist. Der hochw. P. Straßmaier hat mir dann auch bei der Correctur den werthvollsten Beistand geleistet. Ihm sei für seine treue Hilfe der herzlichste Dank gesagt, dem dahingeschiedenen Freunde aber auch bei meinen Lesern ein dankbares Andenken gesichert!

Inwieweit es mir nun geglückt ist, wenigstens in der Hauptsache das Richtige zu treffen, das Wichtige gebührend hervorzuheben, die zahllosen Einzelheiten zum objectiv-organischen Ganzen zu vereinen, muß ich dem Urtheil anderer überlassen, darf aber mit Bezug auf das zu bewältigende weitschichtige Material gewiß auf einige Nachsicht hoffen. Auch ein weniger günstiger Beurtheiler dürfte wohl kaum verkennen, daß in dem Buche ein redliches Stück Arbeit steckt.

Das herzliche menschliche Interesse, das Gottfried v. Herder in seinen „Stimmen" und „Ideen" den entlegensten und fremdartigsten Völkern wohlwollend entgegenbrachte, wird man, wie ich hoffe, auch in meiner Darstellung nicht vermissen und schon daraus abnehmen, daß ich den wirklichen Verdiensten unserer deutschen Klassiker durchaus nicht ablehnend gegenüberstehe. In religiöser Hinsicht ist mein Standpunkt jedoch bestimmter und fester; es ist im wesentlichen derselbe Standpunkt, den schon Friedrich v. Schlegel in seinen für die Geschichte der Weltliteratur bahnbrechenden „Vorlesungen" festhielt, der Standpunkt der christlichen Weltanschauung, welche alle Menschen, alle Völker, alle Literaturen mit derselben übernatürlichen Liebe, aber auch nach den Normen der von Gott selbst gegebenen Offenbarung betrachtet, über den Leistungen menschlicher Kunst, über dem Zauber dichterischer Schönheit jedoch nie die ewigen Ziele der Menschheit aus den Augen läßt.

So Gott Zeit und Kraft verleiht, werde ich auch die übrigen Kreise der Weltliteratur gemäß dem früher ausgegebenen Programm in ähnlicher Weise behandeln, so daß jeder Theil ein für sich abgeschlossenes Ganze bildet und von einer Fortsetzung unabhängig bleibt, während diese, nach einem Gesamtplan gedacht, sich organisch mit dem Vorausgegangenen verbinden wird.

Diese Rücksicht ist auch für die Gesamtanordnung maßgebend geworden. Denn an sich hätte ich eine vorwiegend chronologische Anordnung der jetzigen ethnographisch-geographischen vorgezogen, weil dabei der innere Zusammenhang des Orients mit dem Occident besser zu Tage getreten wäre. Dabei

Digitized by Google

wäre indes die klare Ueberſicht der einzelnen Literaturen für ſich, des Orients wie des Occidents, verloren gegangen. Um die großen Stoffmaſſen zu ſcheiden und aller Verwirrung zuvorzukommen, iſt es viel günſtiger, wenn man erſt den Orient und dann den Occident in ihren Hauptgruppen für ſich betrachtet. Gewiſſe Beziehungen ſpringen auch dann ſchon von ſelbſt in die Augen, und die übrigen Verbindungslinien ſind ſpäter leicht zu ziehen. Aus demſelben Grunde iſt das Aveſta nicht an die aſſyriſch-babyloniſche Literatur gereiht, ſondern im Zuſammenhang mit der neuperſiſchen Literatur behandelt. Ebenſo iſt die älteſte indiſche und chineſiſche Literatur nicht an den Anfang geſtellt, neben die Völker, die kaum je etwas von ihr erfahren haben mögen, ſondern an die Spitze der ſpätern indiſchen und oſtaſiatiſchen Volksliteraturen, die ſich unmittelbar aus ihnen entwickelt haben.

Nur für eine ſolche Zeichnung reichen eigentlich auch die bisherigen Forſchungsergebniſſe aus. Um die Wechſelwirkungen zwiſchen Orient und Occident auf ſicherer Baſis, nicht auf gewagte Hypotheſen hin zu ſchildern, iſt noch weit mehr zuverläſſiges Material erforderlich, als der bisherige Stand der Forſchung bietet.

Was die Schreibung der orientaliſchen Eigennamen betrifft, ſo muß ich den Leſer daran erinnern, daß hier unter den Fachgelehrten der ältern wie der neuern Zeit leider nicht die erwünſchte Einheit herrſcht, und daß es in den meiſten Fällen eine feſte, einfachhin „beſte" Schreibung nicht gibt. Bei der Verſchiedenheit der Transſcriptionen in den zu benutzenden Quellen mag der Literaturhiſtoriker wohl nach beſten Kräften eine gewiſſe Einheit anſtreben, wie ſie bereits der zehnte internationale Orientaliſtencongreß zu Genf (1894) herbeizuführen geſucht hat; doch kann er ſich unmöglich zum Schiedsrichter über alle jene Differenzen aufwerfen, welche die Sprachkundigen unter ſich noch keineswegs ausgetragen haben.

Exaeten bei Roermond (Holland), 31. Juli 1897.

Der Verfaſſer.

Digitized by Google

Inhalt.

Erstes Buch.

Die Stammvölker der ältesten Bildung: Israeliten, Babylonier, Assyrer und Aegypter.

Erstes Kapitel: Bibel und Weltliteratur.

Außergewöhnliche Stellung der Bibel in der gesamten Literatur. Ihr weltgeschichtlicher Einfluß 3. 4. — Ihr Ansehen als inspirirtes Buch und als Ausdruck des Göttlichen in der Literatur 5. — Menschliche Betheiligung am Zustandekommen der heiligen Bücher. Die drei heiligen Sprachen und ihr Bund am Kreuze 6. 7. — Die religiöse Aufgabe der Bibel 8. — Ihre ästhetischen Vorzüge im allgemeinen 9. 10.

Zweites Kapitel: Die geschichtlichen Bücher des Alten Bundes.

Uebersicht. Charakter der Genesis 11. — Die übrigen Bücher des Moses 12. — Die Königsbücher. Ein Aequivalent der höchsten epischen Poesie 13. — Die kleinern geschichtlichen Bücher. Die Bücher Esdras und der Machabäer. Proben der ältesten hebräischen Lyrik in den Geschichtsbüchern 14—16.

Drittes Kapitel: Die Dichtungen des Alten Bundes.

Uebersicht 16. — Charakter der hebräischen Sprache. Poetische Mittel. Der Parallelismus. Untersuchungen über die hebräische Poesie 17. 18. — Die Psalmen. Ihr Grundmotiv 19. — Eigenart der Psalmen von Hegel anerkannt 20. — Probe einer Naturschilderung (Psalm 17) 21. — Gruppirung der Psalmen 23. 24. — Das Buch Job. Inhalt und Ideengang 24. 25. — Naturschilderungen 26—30. — Das Hohelied 30. 31. — Ecclesiastes 32. — Das Buch der Sprichwörter 33. — Das Buch der Weisheit 34. — Ecclesiasticus 35.

Viertes Kapitel: Israels Propheten.

Geschichtliche Thatsache der Prophetie. Amt und Aufgabe der Propheten 36. — Isaias. Die Vision von Babylons Sturz 37—40. — Jeremias 41. 42. — Ezechiel. Der Fall von Tyrus, ein poetisches Weltbild 43—45. — Daniel 46. — Die kleinern Propheten. Osee 47. 48. — Amos 49. — Abdias. Nahum 50. — Das Gebet des Habakuk. Sophonias 51. — Aggäus. Zacharias. Malachias 52. — Abschluß der alttestamentlichen Literatur durch Christus 53.

Fünftes Kapitel: Babylonische und assyrische Schriftdenkmäler.

Das Land Sennaar. Alte Cultur in Babylon und Ninive 53. 54. — Die babylonischen und assyrischen Keilinschriften. Sprache und Schrift derselben. Um-

Digitized by Google

fang der Ausgrabungen 55. — Bestätigung biblischer Nachrichten 56. — Gestirncult und Astronomie in Babylon 57. — Das „Ur" der Chaldäer. Nachrichten über Khammurabi (2200 v. Chr.) und Sargon (3750 v. Chr.) 58. — Briefe aus dem 16. und 15. Jahrhundert v. Chr. zwischen ägyptischen und assyrischen und babylonischen Königen 59—61. — Briefe ägyptischer Statthalter in Kanaan und Syrien 62—64. — Geschichtliche Aufzeichnungen der Könige von Assyrien und Babylon 65. 66. — Babylonische und assyrische Hymnen 67. 68. — Marduk und Tiâmat, ein kosmogonischer Mythos 69—73. — Die Höllenfahrt der Ishtar 73—76. — Das Gilgamos-Epos und die babylonische Sündfluthsage (Sit-Napishtim) 76—84. — Schwäche der babylonischen Poesie. Verdienste der Babylonier um Mathematik und Sternkunde 85.

Sechstes Kapitel: Das Todtenbuch der Aegypter.

Die ägyptischen Tempel und Grabmonumente als Fundgrube der ältesten Literatur 86. — Das Todtenbuch als größtes Literaturwerk der Aegypter. Verschiedene Ansichten über dasselbe 87. — Große Zahl und Verschiedenheit der vorhandenen Niederschriften. Navilles kritische Textausgabe 88. — Schwankungen der ägyptischen Chronologie. Alter des Todtenbuches 89. 90. — Charakter des Todtenbuches. Die Kosmogonie und die Unsterblichkeitslehre der Aegypter 91. 92. — Eintheilung des Buches: „Tod", „Gericht" und „Paradies" 93. — Inhalt der wichtigsten Kapitel. Hymnus an den Sonnengott Ra 94. 95. — Das Todtengericht (125. Kapitel). Die Antrittsrede der Verstorbenen. Die Psychostase. Die Anrufung der 42 Richter 96—99. — Eintritt ins Jenseits. Verschiedene Prüfungen 100—102. — Die Auferstehung und das Leben im Jenseits 103—106. — Religiöse und literarische Bedeutung des Todtenbuches 107. 108.

Siebentes Kapitel: Literarisches Leben im alten Aegypten.

Kurzes Bild der altägyptischen Cultur 108. — Die hermetischen Bücher nach Clemens dem Alexandriner 109. — Große Zahl und Entzifferung der Inschriften 110. — Geschichtliche und didaktische Inschriften. Stele des Beka 111. — Die Mahnungen des Ptah-Hotep (Papyrus Prisse) 112. — Die Sprüche des Ani. Die Ermahnungen des Königs Amenemhat I. 113. — Religiöse Schriften. „Das Buch vom Am-Duat" 114. — „Das Buch von den Thoren" 115. — Die Osiris-Klage 116 bis 119. — Profane und religiöse Lyrik. Lied des Königs Antuf 119. — Das Lied des Harfners. Königshymnen und Götterhymnen. Lobgesang an Ammon-Ra 120 bis 122. — Das Ramses-Lied, die einzige größere Probe von Epik 122—125. — Erzählende Prosa. Die Abenteuer des Sinuhit 126. 127. — Der Schiffbrüchige 128. Die Geschichte von den zwei Brüdern 129. 130. — Geschichte eines Bauern 131. — Der verwunschene Prinz 132. — Die besessene Prinzessin von Bechten. König Chufu und die Zauberer 133. — Joppes Einnahme durch Thutii. Geschichte des Satni 134. 135. — Der Schatz des Rhampsinit. Verfall der ägyptischen Bildung 136.

Zweites Buch.

Die altchristlichen Literaturen des Orients und das Judenthum.

Erstes Kapitel: Das Neue Testament.

Christus als Kind im alexandrinischen Aegypten. Providentielle Bedeutung der alexandrinisch-griechischen Bildung und der griechischen Weltsprache (κοινή) 139. —

Digitized by Google

Die Evangelien. Ihre Einfachheit und Anſpruchsloſigkeit 140. — Ihre göttliche Erhabenheit. Anfang des Johannesevangeliums 141. — Matthäus 142. — Marcus. Lucas 143. 144. — Johannes 145. — Die Apoſtelgeſchichte 146. 147. — Die Apoſtelbriefe. Helleniſche Bildung und poetiſche Erhabenheit des hl. Paulus 148. — Die Apokalypſe des hl. Johannes 149. 150. — Das Neue Teſtament als Lehrbuch und Geſetzbuch 151. — Poetiſche Züge. Parabeln, Gleichniſſe, Sprüche, Bilderſprache 152. — Verſchiedenheit von den übrigen Religionsſchriften der Völker. Moraliſcher Sieg über die heidniſche Civiliſation des Alterthums 153.

Zweites Kapitel: Die morgenländiſchen Apokryphen.

Entwicklung der chriſtlichen Literaturen im Anſchluß an die Bibel 154. — Die ſogen. Apokryphen. Zwei Arten derſelben. Jüdiſche und ketzeriſche Geheimbücher. Zunahme derſelben durch die Gnoſtiker 155. — Abwehrende Thätigkeit der Kirche. Mildere Anſichten des Origenes 156. — Kirchlich gebilligte Apokryphen des Alten Teſtaments. Gebet des Königs Manaſſes. Das dritte und vierte Buch Esdras 157. — Der 151. Pſalm. Die 18 Pſalmen Salomons. Das dritte und vierte Buch der Machabäer 158—161. — Mehr phantaſtiſch-legendariſche Schriften. Das Buch Henoch 162. 163. — Das Buch der Jubiläen. Die Himmelfahrt des Iſaias 164. — Die Himmelfahrt des Moſes. Die Teſtamente der zwölf Patriarchen. Die Apokalypſe Baruchs. Das Buch Baruch 165. — Das chriſtliche Adamsbuch (Gaděla Adam). Die neuteſtamentlichen Apokryphen. Solche von kirchlichem Anſehen 166. — Kirchliche Praxis in Bezug auf die übrigen 167. — Gnoſtiſche Dichtungen in den Apoſtelacten. Der „Hymnus von der Seele" 168. 169. — Die chriſtliche Legendenbildung in den Protoevangelien. Protoevangelium Jacobus' des Jüngern 170. — Evangelium Thomas'. Pſeudo-Matthäusevangelium. Evangelium de nativitate Mariae. Evangelium infantiae Salvatoris 171. — De dormitione Mariae. Geſchichte Joſephs des Zimmermanns 172. — Geſtaltung der chriſtlichen Marienlegende. Ihr dogmatiſcher Kern. Das Magnificat als Grundaccord der chriſtlichen Dichtung 173. 174.

Drittes Kapitel: Der hl. Ephräm, der Klaſſiker der Syrer.

Die Abgar-Legende. Syriſche Bibelüberſetzung. Die Schule von Edeſſa 174. 175. — Die gnoſtiſchen Dichter Bardeſänes und Harmonius 176. — Ephräms Leben 177—179. — Ephräm als Schriftſteller und Dichter 180—181. — Geiſtliche Zeitgedichte. Carmina Nisibena. Gedichte gegen Julian 181—186. — Gruppirung und Charakteriſtik ſeiner übrigen Dichtungen 187—189. — Grabgeſänge. Die Schilderung der Peſt 189—192. — Dogmatiſche Geſänge. Weihnachtspoeſie 192—195. — Geſänge über die Paſſion. Anſatz zu einer Meſſiade 195—197. — Lieder vom Paradies und von der Perle. Ephräm der erſte chriſtliche Dichter des Orients 198. 199.

Viertes Kapitel: Weiterer Verlauf und Culturbedeutung der ſyriſchen Literatur.

Ephräms Nachfolger: Balai und Cyrillonas. Martyreracten. Spaltung der Kirche durch die Neſtorianer und Monophyſiten 199. 200. — Vorkämpfer des alten Glaubens: Rabbûlâs und Iſaak von Antiochien. Ibas 201. — Ueberſetzung patriſtiſcher und ariſtoteliſcher Werke ſchon vor der Trennung. Neſtorianiſche und monophyſitiſche Schriftſteller 202. 203. — Verbreitung des Chriſtenthums durch die Syrer über Perſien hinaus bis nach China 204. — Jakob von Sarug als religiöſer Lyriker 205. — Seine Alexanderdichtung 206. 207. — Der Neſtorianer Narſes und ſeine Wechſelgeſänge 208. — „Cherub und Schächer" am Paradieſesthor 209. — Der Araber-

Digitized by Google

biſchof Georg. Syriſche Schulen in Edeſſa, Niſibis und Gondiſchâpûr 210. — Die Ueberſetzungsarbeiten der Syrer. Sie vermitteln die griechiſche Bildung an die Perſer und Araber 211. 212. — Ueberſetzung belletriſtiſcher Werke. „Kalilagh we Damnagh.“ „Sindbân oder die ſieben weiſen Meiſter.“ Chroniken und geſchichtliche Werke 213. — Der jakobitiſche Polyhiſtor Barhebräus 214. — Das „Bienenbuch“. Verfall der Poeſie. Dichtungen des Neſtorianers Ebed Jeſu 215. 216. — Ein melkitiſches Marienlied aus dem 14. Jahrhundert 217. — Neuſyriſche Poeſie. Bearbeitung älterer Wechſellieder. „Der Streit zwiſchen Gold und Weizen“ 218. 219.

Fünftes Kapitel: Die koptiſche Literatur.

Geſtaltung der koptiſchen Sprache und Schrift 220. — Ueberſetzung der heiligen Schriften in memphitiſchem und ſahidiſchem Dialekt. Patriſtiſche Werke, beſonders des hl. Joh. Chryſoſtomus 221. — Der Abba Sinuthios vom Berg Atrêpe. Apokryphen 222. — Gnoſtiſche Schriften. Die Pistis Sophia 223. — Andere Ketzerſchriften. — „Das Triadon“, ein religiöſes Gedicht. — Kirchenlieder. Verfall der Volksſprache 224. 225.

Sechstes Kapitel: Die äthiopiſche Literatur.

Aeltere äthiopiſche Reiche, Meroe, Napata ꝛc. Einwanderung der Himjariten. Das Reich von Axum und die Ge'ez-Sprache 225. 226. — Einführung des Chriſtenthums. Ueberſetzung der heiligen Schriften 226. 227. — Weitere religiöſe Literatur. Die „Leitern“ (Savâsĕv). Heiligenlegende (Sĕnĕksâr). Bibliſches Liederbuch 227. 228. — Liturgiſche Hymnen. Lobgeſänge zu Ehren der Gottesmutter (Organona Mârjâm. Felsata Mârjâm. Wĕddâsê Mârjâm) 229. — Probe aus einem äthiopiſchen Marienlied. Antiphonar. Alte Melodien 230. — Apokryphen. Das „Tömärbuch“. Legende der ſieben Schläfer. Barlaam und Joſaphat 231. — Der äthiopiſche Alexanderroman in verſchiedener Faſſung 232. 233. — Johannes Secundus. Der „Königsruhm“ (Kĕbra-Nagast) 234. — Geſchichtliche Literatur. Tigriñaſprichwörter 235.

Siebentes Kapitel: Die armeniſche Literatur.

Hohes Alter der armeniſchen Ueberlieferungen. Lage des Landes zwiſchen Orient und Occident 236. — Die altarmeniſchen Sagen nach Moſes von Khorene 237. — Schamiram (Semiramis). König Tigran. Der Rieſe Tokhr. Geburt des Wahagn 238. — Volkslieder. Sprache und Schrift 239. — Einführung des Chriſtenthums durch Gregor den Erleuchter. Mesrop und ſeine Schüler. Ueberſetzung der Bibel (um 410) 240. — Die „zweiten Interpreten“. Blüthe der Literatur. Ueberſetzungen. Eznik. Eliſche. Lazarus von Pharp. Korium. Mandakuni 241. 242. — Moſes von Khorene 242—245. — Die armeniſche Geſchichtſchreibung 246. — Beeinträchtigung des Geiſteslebens durch das Schisma 247. — Das liturgiſche Hymnenbuch („Scharakan“). Rhythmik. Pſalmentöne. Charakter der religiöſen Poeſie (nach Villefroy) 248. 249. — Hymnendichter. Nerſes IV. „Schnorhali“ und ſeine Werke 250. 251. — Fabeldichter. Armeniſche Druckereien in Europa 252. — Mechitar und die Mechitariſten 253. — Neuere Literatur 254. — Zeitungsweſen 255.

Achtes Kapitel: Die georgiſche Literatur.

Die kaukaſiſchen Völker und Sprachen 256. — Georgien, von G. Orbeliani geſchildert 257. — Geſchichtliche und kirchliche Entwicklung 258. 259. — Erſte Literaturblüthe im Anſchluß an die Bibel, die griechiſchen Väter, die Theologie des

hl. Johannes Damascenus und die Mystik des hl. Basilius und Joh. Climacus 260. — Das Martyrium der hll. David und Constantin nach dem georgischen Synaxarion 261. — Religiöse Dichtungen. Blüthe der Profanpoesie unter der Königin Thamar 262. — „Der Mann mit dem Pantherfell", romantisches Epos von Schotta Rustaweli 262—264. — Das Buch Artschils. Bearbeitungen persischer Epen (Wisramiani, Baramiani, Omaiani) 265. — Das „Davidiani" des Guramis-Schwili 266. — Georgien unter russischer Herrschaft. Neuere Lyrik, Drama und Romane. Eine moderne Elegie 266—268.

Neuntes Kapitel: Der Talmud und die neuhebräische Dichtung.

Die Verwerfung des auserwählten Volkes 268. — Anfänge der jüdischen Schriftgelehrsamkeit im Exil. Geistige Erneuerung unter Esdras und Nehemias. Gründung von Synagogen in Babylonien und Palästina 269. 270. — Drei Stadien der rabbinischen Gesetzesliteratur. Die Sopherim 271. — Die Tannajim und die Amorajim. Mischna und Gemara 272. — Verdrängung des Gesetzes durch den Talmud. Gott selbst als Rabbi aufgefaßt 273. — Berühmte Rabbiner und Schulen 274. 275. — Der palästinensische und der babylonische Talmud 276. — Juristischer Grundstock der Mischna 277. — Halacha und Haggada 278. — Bunter Mischmasch der Haggada; ihr Einfluß auf die Volksliteratur 279. 280. — Moses selbst willkürlich, phantastisch behandelt 281. — Kabbala. Buch Jezirah und Buch Sohar. Die Reste des mosaischen Glaubens durch abenteuerliche Theosophie und Philosophie untergraben 282. — Religiöse Dichtung. Eleazar ben Kalir. Entwicklung des Pijjut 283. — Selicha. Künstlichere Formen. Avicebron 284. — Jehuda Halevi 285. 286. — Aus seinen Pilgerliedern 287—289. — Alcharisi und andere Dichter 289. 290. — Verfall der synagogalen Poesie 290.

Drittes Buch.

Die Literatur der Araber.

Erstes Kapitel: Altarabisches Dichterleben. Die Moallakât.

Verbreitung der arabischen Sprache. Großer Umfang der arabischen Literatur 293. — Uraltes Beduinenleben, von der antiken Bildung wenig berührt. Die ältesten Dichtungen aus dem Jahrhundert vor Mohammed 294. 295. — Sammlungen dieser Dichtungen. Allgemeiner Charakter derselben 296. 297. — Enger Gesichtskreis. Licht- und Schattenseiten 298. — Imru ul-Kejs, der umherirrende König 299—304. — Tarafa, der Don Juan der Wüste 305—307. — Hârith 308. — Amr ibn Kulthum 309. — Lebid 310. — Zuhejr, der Friedensvermittler. Seine Moallaka 311—313. — Antara mit der Hasenscharte, der Halbneger 314. 315.

Zweites Kapitel: Die altarabische Dichtung und das Christenthum.

Nâbigha, der Hofpoet von Hira 316—320. — Der Wüstensänger Schanfara 320—323. — Die Hamâsa 324—325. — Der literarische Werth der Beduinenpoesie 325—328. — Christliche Einflüsse auf die Araber. Simeon der Stylite. Die Höfe der Lachmiden und Ghassâniden. Christenverfolgung in Nedschrân 329 bis 332. — Der Araberbischof Kuß 333—337. — Der fahrende Sänger El Aschâ 338. 339.

Digitized by Google

Drittes Kapitel: Der Korân als Literaturdenkmal.

Die Dichter der „Unwissenheit" und der Uebergangszeit (die „Beidlebigen") 339. — Mohammeds erstes Auftreten 340. 341. — Entstehen des Islâms 342—344. — Mohammeds Feindseligkeit gegen die Dichter 344—347. — Die Dichter in Mohammeds Diensten 347—350. — Literarischer Charakter des Korans 350—355. — Lyrisches und Episches im Korân 355—357. — Verballhornung der Geschichte des Patriarchen Joseph in der XII. Sure „Jûsuf" 358. 359. — Märchen und Fabeleien über die andern Patriarchen, König Salomon u. s. w. 360. 361. — Literarische Einwirkung des Korâns 361—366.

Viertes Kapitel: Arabische Dichtung und Wissenschaft im Reiche der Khalifen.

Die Eroberungen des Islâms. Das Reich der Khalifen 366. — Entwicklung der arabischen Cultur. Finanz- und Militärsystem 367. — Allmähliche Aneignung griechischer und syrischer Bildung. Umgestaltung der Schrift. Kalligraphie und Arabeske. Die Kunst nur im Dienste des Luxus 368. — Mohammedanische Theologie. Secten. Geschichtliche Aufzeichnungen. Einfluß persischer, griechischer und syrischer Gelehrter 369. — Uebersiedelung des Khalifats von Damaskus nach Bagdad. Die großen Khalifen Al Mansûr, Hârûn Al Raschîd und Al Ma'mûn 370. — Uebersetzungen, Bibliotheken und Hochschulen 371. — Philosophie. Avicenna und Averrhoes 372. — Mathematik und Astronomie. Al Bêrûni 373. — Geographie, Medicin und Naturwissenschaft 374. — Geschichte 375. — Uebertriebene Hochschätzung der arabischen Gelehrsamkeit 376. — Mangel einer humanistischen Bildung 377. — Abkehr von der christlichen Gesittung; Fortdauer der Barbarei bei schimmerndem Realwissen 378. — Uebergang der Beduinenpoesie zur Hofpoesie 378. 379. — Ibn Ajâs. Abû Nowâs 380. — Der Volksdichter Abû'-l 'Atâhija 381. — Der Prinz Ibn Mu'tazz 382. — Der fahrende Minstrel Motanabbi 383. — Der ritterliche Dichter Abû Firâz 384. 385. — Der Freidenker Abû'-l Alâ Ma'arri 385. 386. — Die Makamendichter Hamadâni und Hariri 386—391. — Die arabische Dichtung in Spanien 391—393. — Allgemeines Urtheil über die Poesie der Araber 393. 394.

Fünftes Kapitel: Die arabische Erzählungsliteratur.

Lokmâns Fabeln 395. — Verzeichniß von Unterhaltungsschriften im Fihrist. Uebersetzung des Khodâi-nâme und des „Kalila wa Dimna" 396. — „Tausend und eine Nacht". Geschichtliche Angaben über dieselben 397. 398. — Spätere Bearbeitung derselben in Aegypten 399. — Der älteste Grundstock 400. — Literarische Vorzüge. Ausgaben und Verbreitung im Abendland 401. — Das phantastische und ideelle Element 402. — Das realistische und humoristische Element 403. 404. — Bunter Charakter des Ganzen 404. 405. — Der Antar-Roman 405—408. — Huseins Tod und Muchtârs Rache 408. — Probe daraus 409. 410. — Charakter und Verbreitung der Husein-Legende 411.

Sechstes Kapitel: Ansätze zu einer christlich-arabischen Literatur.

Die Erbfeindschaft zwischen Islâm und Christenthum 411. — Berührungspunkte. Arabische Bibelübersetzungen des Rabbi Sa'adjah und des Erpenius. Die Bibelausgaben von Rom und Beirut 412. — Christliche Dichter im Libanon. Erzbischof Farhât 413. — Nicolâus Sâig und Mikirditsch (Mgrditsch) al-Kasih. Die St. Josephs-Universität zu Beirut 414. — Moderne Literatur in arabischer Sprache. Ablehnende Haltung der aufgeklärten Mohammedaner gegen das Christenthum, wie schon bei Ma'arri 415. 416.

Digitized by Google

Viertes Buch.

Die Literatur der Perſer.

Erſtes Kapitel: Das Aveſta und die Pehlevi-Literatur.

Alter und Ueberlegenheit der perſiſchen Cultur 419. — Das alte Perſien und ſeine Inſchriften. Cyrus, der verheißene Befreier des israelitiſchen Volkes 420. 421. — Umfang des altperſiſchen Reiches. Inſchrift des Darius zu Behiſtûn 422. — Der Untergang der Achämenidenherrſchaft 423. — Das Aveſta. Inhalt, Sprache und Alter 424. 425. — Die aveſtiſche Religion 426. 427. — Die aveſtiſche Königs- und Heldenſage 428. 429. — Die aveſtiſche Hymnik. Proben aus Viſpered und Vendidad 430. 431. — Der Aſhi-Yaſht und die Königsmythen 432—435. — Veränderung der Sprache unter den Saſſaniden 436. — Die religiöſe Pehlevi-Literatur 437. — Die profane Literatur. Die Geſtaltung des Königsbuches (Khudâinâme) 438. 439. — Untergang des Saſſanidenreiches und der Pehlevi-Literatur 439. 440.

Zweites Kapitel: Die Anfänge neuperſiſcher Dichtung und Firdûſi.

Neuperſiſche Sprache und Schrift. Ueberſicht der weitern Literaturentwicklung 441. — Erhaltung der perſiſchen Cultur und Sprache unter der arabiſchen Herrſchaft 442. — Politiſche Neugeſtaltung 443. — Anfänge der neuperſiſchen Literatur. Die dichteriſchen Hauptformen 444. — Rûdagi und Avicenna 445. — Dagiqi. Sultan Mahmûd von Ghazna und ſeine Tafelrunde 446. 447. — Firdûſis Leben nach perſiſcher Ueberlieferung 448—451. — Die Satire auf Sultan Mahmûd 452—455. — Firdûſis Greiſenalter und Tod 456. 457. — Das Schâhnâme. Charakter und Inhalt. Ausgaben und Ueberſetzungen 458. 459. — Das Schâhnâme in Deutſchland. Görres, Mohl und Rückert 460. 461.

Drittes Kapitel: Die Heldenſage von Iran im Schâhnâme.

Geſamtbild 461. — Kaiumors 462. — Huſcheng. Tahmuras. Dſchemſchid. Das goldene Zeitalter 463—465. — Zohâk. Der Weltkampf zwiſchen Licht und Finſterniß 465. 466. — Feridun. Die Theilung der Welt und der Brudermord an Iredſch. Minutſchehr 467. 468. — Die Helden Sam, Zal und Ruſtem. Newder 469 bis 470. — Die Könige Zew und Gerſchasp. Ruſtems erſte Abenteuer 471. — Kei Kobad. Kei Ka'us und ſein Zug nach Mazenderan 472—474. — Der Tod Sohrabs. 475. 476. — Die Geſchichte des Sijawuſch 477. — Die Heimholung Kei Khosrus 478. 479. — Kei Khosru und der große Kampf mit Afraſiab 479—484. — Kei Khosrus Entrückung 485—487.

Viertes Kapitel: Die Alexanderſage im Schâhnâme.

Alexanders Weltbedeutung 488. — Verknüpfung der iraniſchen Königsſage mit der Alexanderſage 489. — König Lohrasp und die Abenteuer ſeines Sohnes Guſchtasp am Kaiſerhofe zu Rûm 490. — Guſchtasp und Zerduſcht (Zoroaſter) nach der Darſtellung des Dagiqi 491. 492. — Isfendiars erſte Heldenthaten 493. — Die ſieben „Raſten" des Isfendiar 494. — Isfendiars und Ruſtems Tod 495—497. — Bahman und Homai 498. 499. — König Darab als Vater Alexanders d. Gr. 500. — Der Kampf Iskenders mit ſeinem Halbbruder Dara (Darius) 501. 502. — Der Tod des Darius 503. — Iskenders Hochzeit und Krieg wider Für (Poros) 504. 505. — Iskenders Weltfahrt und fabelhafte Abenteuer 506. 507. — Iskenders Tod 508. 509.

Digitized by Google

Fünftes Kapitel: Die Sagengeschichte der Sassaniden im Schâhnâme.

Der dritte Theil des Epos und seine künstlerische Bedeutung 509—511. — Ardeschir Babekan 511. 512. — Heftwads Wurm, eine Spinnstubengeschichte 513 bis 515. — Schâpûr und seine Abenteuer in Rûm 515. 516. — Der fröhliche Volkskönig Bahrâm Gûr und seine Incognito-Streiche 517—520. — Seine Kriegszüge. Die Einführung der Zigeuner 521. 522. — Kesrâ Nûschirwân, der Gerechte, und der Socialistenführer Mazdak 522. 523. — Kesras Regierung als Idealbild 524. — Martyrium des christlichen Prinzen Nuschzad 525. — König Hormuzd geblendet 526. — Khosru Parviz und der Fall des Bahrâm Dschubineh 527. — Rustem, der letzte Ritter Persiens, und seine Zukunftsvision 528. — Die Ermordung Jezdegerds III. und Persiens Untergang 529. — Gesamtwürdigung des Schâhnâme 530—532.

Sechstes Kapitel: Neupersische Epik, Hofdichtung und Satire.

Historische Epik. Cyklische Dichtungen 533. 534. — Romantische Epik. Wis und Râmin 535—538. — Nizâmi 539—541. — Wiederholung derselben Stoffe. Die klassischen Liebespaare: Khusrau und Schirin, Lailâ und Medschnûn, Yûsuf und Zalikhâ ꝛc. 542—544. — Neue Stoffe aus der Ali-Legende, der spätern Geschichte, indischen Romanen 545—547. — Hofdichtung und Satire. Anvari 547. — Raschid Watwât, der persische Boileau 548.

Siebentes Kapitel: Der Sûfismus und die mystische Lyrik und Didaktik der Perser.

Anfänge des mohammedanischen Mysticismus 548—550. — Der persische Sûfismus. Die mystischen Stufengrade 550—552. — Pantheistischer Kern der Mystik; materialistische und unsittliche Consequenzen 552. — Hakim Kisâ'i 553. — Abû Sa'id, der Meister des Epigramms (Rubâ'i) 554. 555. — Hakim Sanâ'i 556. — Rationalistischer Widerspruch. Omar bin Khayyâm 556. 557. — Nâsir bin Khusrau 558. — Ferid ud-din 'Attâr und seine „Vogelgespräche" 558. 559. — Dschelâl ud-din Rûmi, der größte der persischen Mystiker 559. 560. — Farbenschillernder Pantheismus 561. — Sa'di. Seine weiten Reisen. Sein „Rosengarten" und „Fruchtgarten" 562. 563. — Hâfiz. Technische Vollendung und sachliche Eintönigkeit seiner Lyrik. Immoralischer Beigeschmack derselben 563—565. — Dschâmi. Verhängnißvolle Gesamtwirkung des Sûfismus 566. 567.

Achtes Kapitel: Neupersische Erzählungskunst.

Romane im Anschluß an die nationalen epischen Stoffe „Dâstân", „Dârâb-Nâmeh", „Sikandar-Nâmeh" 568. — Romane aus dem Kreis der mohammedanischen Sage. „Hamza-Nâmeh". „Geschichte des Hâtim Tâ'i" 569. — „Yûsuf und Zalikhâ". „Die Wunderthaten des Moses". „Der Fruchtgarten der Phantasie". Neubearbeitungen von „Kalila wa Dimna" 570. — „Sindbâd-Nâmeh". Das „Papageienbuch" 571. 572.

Neuntes Kapitel: Nachblüthe persischer Dichtung in Indien und Persien.

Neugestaltung Persiens durch Schâh Abbâs I. 572. — Persische Literatur am Hofe der Großmogule in Hindostân. Kaiser Akbar und seine poetische Tafelrunde 573. — Uebersetzung indischer Werke. Historische Arbeiten 574. — Tragisches Los des Prinzen Dârâ Schikûh und des Schâh 'Âlam. Lyriker am Hofe zu Ispahân. Neuere Epen 575. — Verfall der Dichtkunst. Viel Production, aber bloße Mache 576. — Ka'âni. Yagmâ Dschandaki. Literaturgeschichte des Rizâ Kuli-Khân 577.

Digitized by Google

Zehntes Kapitel: Das neuperſiſche Volksdrama (Ta'zieh).

Recitation der ältern Dichtungen. Heranbildung von Myſterienſpielen aus dem Culte der ſchiitiſchen „Martyrer" Haſan und Huſain 577. 578. — Analyſe der ſiebenunddreißig von Sir Lewis Pelly geſammelten Stücke. „Der ägyptiſche Joſeph" als Einleitung 579. — Die übrigen Stücke. Darſtellung. Religiös-tragiſcher Gehalt 580. 581. — Bekehrungsſcenen von Chriſten. „Das jüngſte Gericht" 582. — Urſprung und Charakter der Stücke 583. — Fanatiſch-grauſamer Grundzug der ganzen Feier 584.

Fünftes Buch.

Die kleinern Literaturen islamitiſcher Völker.

Erſtes Kapitel: Die türkiſche Literatur.

Das Reich Tu-kün. Vordringen der Türken. Gruppen der türkiſchen Sprachen 587. — Uiguriſche und tſchagataiſche Schriftwerke. Alttürkiſche Bearbeitung der Geſchichte des ägyptiſchen Joſeph 588. — Langſame Entwicklung des Türkiſchen zur Literaturſprache. Große Zahl der ſpätern Dichter. Lâmi'i. Faſli 589. — Bâki, der größte türkiſche Dichter 590. — Elegie auf Soliman den Großen 591. — Epik und Erzählungsliteratur. Stationärer Charakter der Bildung 592. — Geſchichtſchreiber 593.

Zweites Kapitel: Die Barden der Afghanen.

Die Puſchtu-Sprache. Mohammedaniſche Sage darüber 594. 595. — Das „Machzan ul-Islâm" und andere religiöſe Werke. Mohammedaniſche Cultur 595. — Berühmtere Dichter: Abd-ur-Rahmân; Khwâdſchah Mohammed; Abd-ul-Hamid; Mirzâ Khân 596. — Khuſchhâl Khân, der Stammesfürſt der Khattak, und ſeine kriegeriſch-tragiſchen Schickſale 596—598. — Seine Söhne. Süfiſche Lyrik des Achmed Schâh Abd-Ali 599. 600.

Drittes Kapitel: Volkspoeſie der altaiſchen Turkſtämme.

An den Grenzen der Literatur und Cultur. Dichter und Poeſie der Kurden 601. — Machdumkuli, der Turkomanendichter am Kaſpiſchen Meer 602. — Seine Schilderung des jüngſten Tages 603. — Die Forſchungen Caſtréns, Lönnrots und Radloffs. „Teleutiſches Schamanengebet" 604. — „Des Haſen Loblied" 605. 606. — Gemeinſame Züge in den Liedern und Sagen der verſchiedenen Stämme 607—609. — Epiſche Volksgeſänge der Kara-Kirgiſen. Er Manas und Joloi 610. — Radloffs Aufzeichnungen und die homeriſche Frage 610. 611.

Digitized by Google

Krieges nach Turan zurück. Piran erwartet sie schon, und Afrasiab schickt ihm ein neues Heer zu Hilfe. Wohl halten sich die Iranier tapfer; Tus selbst tödtet den kampfesmuthigen Türken Erscheng und hält sogar dem furchtbaren Human stand. Allein die Turanier wenden nun Zauberei an, und die Lage der Iranier wird eine stets bedrängtere. Sie ziehen sich unter schweren Verlusten auf den Berg Hemawen zurück, werden aber hier vom Feind umzingelt und vollständig blockirt. Ein nächtlicher Ausfall bringt ihnen wohl etwas Erleichterung und Beute, vermag sie aber nicht freizukämpfen. Unterdessen zieht, von Afrasiab gesandt, ein ungeheures Heer von Bundesgenossen heran unter dem gewaltigen Kamus von Kaschan und unter dem Khakan von Tschin, Völkermassen, wie sie zuvor noch kein Krieg geschaut. In stolzem Siegesbewußtsein mustert Kamus die Reihen der Iranier. Keiner ihrer Helden vermag etwas wider ihn auszurichten. Ihre Lage wird immer verzweifelter. Endlich naht von Iran ein Entsatzheer, an seiner Spitze der unbesiegliche Rustem. Es ist die höchste Zeit. Noth, Erwartung, erstes Aufleuchten der Hoffnung — sind mit hinreißender Spannung beschrieben. Feriburz eilt dem Heer voraus, der vor seinem Aufbruche noch Ferengis, die Wittwe des Sijawusch, zur Gattin erhalten. Schon sein Erscheinen belebt wieder den erloschenen Muth der verzweifelten Iranier. Als vollends Rustem kommt, da athmen sie wieder freier auf. Die Heere nehmen Schlachtstellung, der Kampf beginnt. Rustem schießt den stolzen Ekschebus nieder. Piran fängt an, die Ankunft Rustems zu merken und vor ihm zu bangen. Kamus aber fordert ihn übermüthig heraus und tödtet in raschem Ansturm seinen Schildknappen Alwa. Da aber schießt Rustem auf ihn selbst los, reißt ihn mit der Fangschnur vom Roß, knebelt ihn und trägt ihn unter seinem Arm ins Lager der Iranier.

3. Der Kampf Rustems mit dem Khakan von Tschin. Das ganze Schlachtgemälde gruppirt sich jetzt um Rustem. Immer gigantischer tritt er hervor. Der Khakan kennt ihn noch nicht und meint leichten Kaufs die Niederlage des Kamus rächen zu können. Allein Schenkil, der sich vertrauensselig vorwagt, wird von Rustem im Nu niedergestreckt. Trotz aller Uebermacht der Turanier und ihrer Verbündeten wird der Khakan nun nachdenklich. Er sendet erst Human als Unterhändler zu Rustem ab, dann Piran, den Oberfeldherrn von Turan. Es ist eine ergreifende Scene, wo der greise Piran, einst der Beschützer des Sijawusch und der Retter des Kei Khosru, sich vor Rustem beugt und um Frieden fleht. Doch Rustem besteht auf der alten Forderung: Piran soll Gersiwez und alle Betheiligten am Morde des Sijawusch ausliefern und selbst zu Kei Khosru kommen. Darauf kann Piran nicht eingehen, denn er ist schließlich Turanier; Ehre und Pflicht ketten ihn an Afrasiab. In beiden Heeren wird noch einmal Rath gehalten. Dann kommt es zum Entscheidungskampf; Rustem nimmt

Digitized by Google

den Khakan von Tschin gefangen und schlägt das Heer der Turanier völlig in die Flucht. Ungeheure Beute fällt in seine Hände. Afrasiab verliert den Muth zu weiterem Widerstande und zieht sich scheu vor dem weiter vordringenden Rustem zurück, der darauf innehält und zu Kei Khosru heimkehrt.

4. Der Kampf Rustems mit dem Diw Akwan. Der große Rachekrieg ist durch Afrasiabs Flucht noch keineswegs beendigt; doch wird die breitspurige Kampfschilderung vorläufig wieder durch ein Stück orientalischer Zauberei und eine romantische Liebesgeschichte unterbrochen.

Der heimgekehrte Rustem findet seinen Herrscher Kei Khosru hart bedrängt durch den bösartigen Dämon Akwan, der in Gestalt eines Waldesels die Pferdewiesen unsicher macht und den schönsten Streitrossen die Knochen bricht. Rustem reitet mit der Fangschnur gegen ihn aus; doch der Arge entwischt ihm und packt Rustem, während dieser an einer Quelle schläft, trägt ihn hoch in die Lüfte und läßt ihm dann die Wahl, ob er auf die Berge oder ins Meer geworfen werden wolle. Rustem wählt das Land; da wirft ihn der Diw jedoch gerade ins Meer. Allein Rustem hat noch Zeit, über den Wellen das Schwert zu ziehen; mit der einen Hand hält er die Seeungeheuer von sich ab, mit der andern schwimmt er ans Ufer, findet glücklich sein Pferd Rakisch wieder, trifft unerwartet den Diw an einer Quelle und schlägt ihn todt. Ein Stück Odyssee mischt sich da in die persische Ilias, und der persische Achilles strahlt gleich Herakles als Sieger über Dämonen und Ungeheuer. Es wird ihm nun aber auch noch die Aufgabe zu theil, gleich den mittelalterlichen Rittern unglücklich Liebende zu befreien und zu retten.

5. Die Geschichte von Bischen und Menischeh. Irmanier kommen zum Padischah, klagend, daß Eber ihre Wälder verheerten. Bischen, ein noch jugendlicher Held, der sich in den letzten Kriegszügen ausgezeichnet, und Gurgin melden sich zur Verfolgung der Eber. Gurgin, ein verrätherischer Schurke, läßt Bischen mitten in der größten Jagdgefahr im Stich, und da Bischen nichtsdestoweniger die Eber bemeistert, sucht er ihn durch ein romantisches Abenteuer zu vernichten. In der Nähe ist ein herrliches Lustschloß, wo die schöne Menischeh, Afrasiabs Tochter, haust. Bischen geht in die ihm gestellte Falle. Bald raubt ihm die Liebe allen Verstand. Er besucht Menischeh, und diese glaubt auch, nicht mehr ohne ihn leben zu können. Sie läßt ihn, während er schlummert, in ihren Palast entführen, wo er einige Zeit minnetrunken mit ihr lebt. Doch er wird bald von dem haßerfüllten Gersiwez entdeckt, vor Afrasiab geschleppt und in einen schauerlichen Felsenkerker eingesperrt. Der verrätherische Gurgin kehrt unterdessen nach Iran zurück und verbreitet allerlei Lügen über Bischen; man traut ihm jedoch nicht, und Giw bringt ihn vor den Schah. Kei Khosru nimmt

Digitized by

Dschemschids Weltenbecher zur Hand, d. h. einen Krystallbecher, der die ganze Welt spiegelt, und entdeckt darin das schreckliche Verließ, in welchem Bischen schmachtet. Rustem macht sich nun auf, ihn zu suchen, trifft mit Menischeh zusammen, befreit Bischen aus seinem schauerlichen Burgverließ, stürmt den Palast des Afrasiab und kehrt, von neuem Siegesglanze umstrahlt, zu Kei Khosru zurück. Der Roman ist eine der poesievollsten Episoden der ganzen Dichtung.

6. Der Kampf der zwölf Recken. Afrasiab sieht sich nun zur Wiederaufnahme des Kampfes genöthigt. Gegen das Heer, das er aufstellt, wird der greise Guderz gesandt. Die Dichtung gestaltet sich wieder zum Schlachtenepos im großen Stile: auf verschiedentliche Unterhandlungen folgen breitspurige Truppenaufstellungen, Herausforderungen, Schlachten und Einzelkämpfe. Für den prosaischen Europäer des 19. Jahrhunderts spinnen sie sich zu weit aus. Aehnliche Motive und Situationen, Beschreibungen und Reden wiederholen sich. Für die kampflustigen Perser des Alterthums und Mittelalters muß das ein unerschöpfliches Lieblingsthema gewesen sein. Es fehlt auch durchaus nicht an neuen Elementen und tiefern tragischen Motiven, welche, mit dem Gange der Handlung innig verbunden, dieselbe lebensvoll weiterführen. Rustem ist diesmal nicht mit dabei; an seiner Stelle treten bei den Iraniern Guderz, Giw, Bischen und Feriburz in den Vordergrund, bei den Turaniern erst Human, den Bischen im Panzer des Sijawusch überwindet und tödtet, dann Piran, der, mit beiden kämpfenden Parteien verwandt, den tragischen Fluch des ganzen Krieges am tiefsten empfindet. Abermals sucht er einen Frieden herbeizuführen, abermals wird er von den Iraniern abgewiesen und sieht sich genöthigt, Afrasiab um Verstärkung zu bitten. Da ein Kampf zwischen Giw und Piran unentschieden bleibt, so kommen die beiden Heerführer Guderz und Piran überein, keine allgemeine Schlacht mehr zu schlagen, sondern von jeder Seite elf Helden auszuwählen und den Entscheid von diesen elf Zweikämpfen abhängig zu machen, denen die Sage erst später noch einen zwölften zugezählt zu haben scheint. Man erwartet, daß wenigstens einer oder der andere der Helden von Turan seinem Gegner die Stange halte; aber wenn auch mit verschiedenen Waffen und in immer neuer Kampfesart, werden sie alle von den Iraniern niedergemacht. Endlich messen sich die zwei Oberfeldherren, der greise Guderz und der greise Piran. Guderz will des Verwundeten schonen, doch Piran nimmt keinen Pardon an; er kämpft bis zum äußersten, bis Guderz mit einem Pfeil sein Herz durchbohrt. Dann beweint der greise Feldherr an Pirans Leiche Sijawusch und die eigenen siebzig Söhne, die ihm der schreckliche Krieg geraubt. Der Schah Kei Khosru aber läßt Piran und den gefallenen Helden der Turanier ein prachtvolles Denkmal errichten.

Digitized by Google

7. Der große Krieg des Kei Khosru gegen Afrasiab. Die Blutrache für Sijawusch ist indes noch nicht erfüllt, und so spinnt sich der gewaltige Kampf noch weiter; aber an die Spitze der beiden Heere treten nunmehr statt der bisherigen Feldherren die zwei Könige selbst, Kei Khosru und Afrasiab, beide umgeben von den Großen ihrer Reiche und von der Heldenschar, die ihnen das blutige Walten des Krieges noch übrig gelassen. Das Schlachtenbild erweitert sich deshalb wieder und gelangt zur großartigsten Entfaltung. Ein paar Kriegsberichte in Briefform, die Kei Khosru an den noch lebenden Kei Ka'us richtet, tönen freilich fast ein wenig wie eine Kriegsgeschichte in Versen; aber sie stehen doch an ihrem guten Platz und ermangeln nicht echt poetischer und tragischer Motive. In der Erzählung jedoch folgt sich Schlag auf Schlag in spannender Entwicklung. Afrasiab greift an, wird aber schon beim ersten Zusammenstoß zurückgeschlagen; Kei Khosru besiegt und tödtet seinen Sohn Schideh und zwingt ihn abermals zur Flucht. Während Afrasiab über Bokhara nach Gangdiz flieht, setzt Kei Khosru über den Dschihun und zwingt Afrasiab zu einer neuen Schlacht. Dieser wendet sich nun an den Faghfur von Tschin und ruft die Völker des Ostens zu seiner Hilfe auf; allein ehe er Unterstützung erhält, greift ihn Kei Khosru in seiner Hauptfestung an, erobert Gangdiz und läßt Afrasiab nichts übrig, als weiterzufliehen. Afrasiab vereinigt die Trümmer seines geschlagenen Heeres mit den Truppenmassen, welche ihm der Faghfur von Tschin zu Hilfe führt; allein das Glück ist von ihm gewichen. Ein nächtlicher Ueberfall auf die Iranier endigt mit einer jämmerlichen Niederlage der Turanier. Es bedarf kaum mehr einer warnenden Gesandtschaft von Kei Khosru, und der mächtige Fürst des Ostens läßt den geschlagenen Afrasiab im Stich. Der einzige, der noch für ihn einzutreten wagt, der König von Mekran, bezahlt diesen Versuch mit seinem Leben. Und jetzt hat Afrasiab keine Stütze mehr. Ganz Turan muß sich den Iraniern beugen. Als Sieger zieht Kei Khosru in Gangdiz und Sijawuschgird ein und tritt sodann die Rückkehr nach Iran an, wohin er schon unermeßliche Kriegsbeute vorausgeschickt. Nur durch dämonische Zauberkünste gelingt es Afrasiab noch, sich zu verstecken. Hum, ein Sprößling Feriduns, entdeckt ihn in einer Höhle und bemächtigt sich seiner. Noch einmal entkommt er. Allein Kei Khosru nimmt seine Zuflucht zum Gebet, und sein Flehen wird nicht zu Schanden. In höchst seltsamer Weise fällt der Erzfrevler, der Anstifter alles Unheils, zuletzt doch in seine Hände, und im Blute des Afrasiab und des Gersiwez rächt Kei Khosru endlich das schuldlose Blut des Sijawusch.

Jetzt erst stirbt der alte Schah Kei Ka'us, der einst so übermüthig in das Zauberland Mazenderan eingebrochen und dann mit den Adlern gen Himmel fliegen wollte. Durch Rustems riesige Heldenkraft ist er zwar aus allen Nöthen siegreich hervorgegangen; allein die schönsten Träume und Hoff-

Digitized by Google

nungen seiner Jugend hat alle längst der Tod geknickt. In der Blüthe und Schönheit der Jugend ward sein Sohn Sijawusch dahingerafft, und ist sein Blut auch jetzt gerächt, so hat die furchtbare Pflicht der Rache doch ganz Iran und Turan mit Strömen von Blut überfluthet und ganze Geschlechter der tapfersten Helden dem edeln Königssprossen nach ins Grab gerissen. Er selbst ist jetzt über hundertfünfzig Jahre alt, sein Haar weiß, sein Rücken tief gebeugt, und ruhig schaut er seinem Ende entgegen. Und so stirbt er. Ganz Iran trauert um ihn. Man setzt seine einbalsamirte Leiche, mit einer Krone geschmückt und in die kostbarsten Gewänder gehüllt, auf einem Elfenbeinthron in die Gruft, über die ein riesiges Denkmal emporragt. Da ruht er aus von Kampf und Rache. —

Kei Khosru steht jetzt im Sonnenglanze der Macht und des Ruhmes; alle seine Feinde, von einem Ende der Erde bis zum andern, sind überwunden; alle seine Wünsche sind erfüllt. Das Gute hat triumphirt, und die Welt braucht nicht mehr vor dem Bösen zu zittern. Und doch, mitten in diesem Glück wird der Schah von tiefer Trauer und Ueberdruß erfaßt. Er fürchtet die Leidenschaften in seiner eigenen Brust, die Neigung zum Bösen, die er durch seine Mutter von Afrasiab ererbt; er fürchtet, Gott untreu zu werden und sich mit den Mächten der Finsterniß einzulassen, wie Zohâk und Dschemschid, wie Tur und Selm, wie Kei Ka'us und Afrasiab. Zugleich überwältigt ihn der Gedanke an die Nähe des Todes, an die Vergänglichkeit alles Irdischen, an das einzig Bleibende: die Huld Gottes hienieden und die Seligkeit im Jenseits. Er läßt die Pforten seines Hofes schließen, zieht sich von allem Verkehre zurück, nimmt ein Läuterungsbad, kleidet sich in ein weißes Gewand und widmet sich eine ganze Woche lang ausschließlich dem Gebete und frommer Beschauung. Das begreifen die alten thatkräftigen Recken von Iran nicht. Sie versammeln sich alle im Palaste und verlangen Gehör, Tus und Guderz, Giw und Gurgin, Bischen und Rehham. Sie beklagen sich über des Königs Verhalten und begehren Aufschluß über das Geheimniß, das dahinter steckt. Kei Khosru verschiebt die Antwort und widmet sich abermals eine Woche dem Gebete. Wieder erscheinen die Pehlewane vor ihm, wieder entläßt er sie gütig, doch ohne entscheidende Antwort. So lebte er fünf Wochen in Gebet und Beschauung, da erscheint ihm Serosch, der Engel, und verkündet ihm, daß sein Gebet erhört sei, daß er bald aus dieser Welt scheiden werde und deshalb seine letzten Anordnungen treffen solle.

Unterdessen sind, von den andern Pehlewanen aufgefordert, auch Zal und Rustem, die ältesten und gewaltigsten der iranischen Helden, aus Zabulistan am Königshofe eingetroffen, tief trauernd über die unheimliche Lage des Königs und des Reiches. Zal führt diesmal im Namen der übrigen Großen das Wort und begehrt vom Schah Aufschluß über sein seltsames

Digitized by Google

Einſiedlerleben und die Vernachläſſigung aller Reichsgeſchäfte. Ruhig und klar eröffnet Kei Khosru die Gründe, die ihn dazu bewogen, und den Beſcheid, der ihm von oben über ſeinen nahen Hingang geworden. Da brauſt Zal in wildem Unmuth auf wie über etwas Unerhörtes, er vergißt alle Ehrfurcht vor der königlichen Majeſtät, ſchmäht die Abkunft des Königs, ſeine Vorgänger, ſein Verhalten im Kriege und ſeinen jetzigen Entſchluß. Der Schah aber verliert nicht einen Augenblick ſeine Ruhe und Faſſung, ſondern widerlegt klar und ſchlagend die Vorwürfe des ungeſtümen Recken. Das bricht deſſen Widerſtand. Er und die übrigen ſehen ihr Unrecht ein und flehen um Verzeihung. Kei Khosru ſetzt darauf einen großen Reichs- und Volkstag feſt, auf freiem Felde, und ſchlägt ſeinen Thron zum letztenmal in voller Königsherrlichkeit inmitten der zahlloſen Zelte auf. Da macht er am achten Tage feierlich ſein politiſches Teſtament. Guderz wird mit der Vertheilung ſeiner Schätze und mit der vorläufigen Verwaltung des Reiches betraut; Ruſtem erhält auf die Bitte Zals Zabuliſtan, Kabul, Dumbar, Mai und Indien und andere Länder. Giw wird über Kum und Iſſahan geſetzt; Tus wird mit dem Titel Sipehdar auch für künftige Zeiten das Reichsbanner übergeben; zum Nachfolger im Königthum aber beruft Kei Khosru zum Staunen aller den Lohrasp, an den keiner gedacht, nimmt ſich die Krone vom Haupt und ſetzt ſie ihm auf. Während die andern unwillig murren, brauſt Zal laut auf und weigert ſich, als König einen armen Menſchen anzuerkennen, der nur mit einem Pferd nach Iran gekommen ſei. Da ihn Kei Khosru jedoch belehrt, daß Lohrasp von Huſcheng abſtamme und von Gott ſelbſt zum König beſtimmt ſei, unterwirft er ſich und die übrigen Iranier mit ihm.

Darauf nimmt der Schah Abſchied von ſeinen vier Frauen und übergibt ſie und die ganze trauernde Familie dem Schutze Lohrasps, der ihm treue Fürſorge für ſie gelobt. Und nun zieht Kei Khosru ins Gebirge, verabſchiedet Lohrasp, indem er ihm noch einmal alle Pflichten eines guten Königs ans Herz legt. Nur von ſeinen alten Pehlewanen und Waffengefährten läßt er ſich weiter begleiten.

Ungerufen ziehen ihm jedoch des folgenden Tages an die hunderttauſend Iranier nach, Männer und Frauen, klagend und weinend und alles aufbietend, um ihn zur Rückkehr zu vermögen. Er bleibt aber unerſchütterlich bei ſeinem Entſchluß und fordert das Volk auf, in die Stadt zurückzukehren. So reißt ſich denn endlich die Volksmaſſe von ihm los; auch Zal, Ruſtem und Guderz ſagen ihm ihr letztes Lebewohl und ſteigen den Berg hernieder. Doch Tus, Giw, Feriburz, Biſchen und der tapfere Guſtehem wollen ſich um keinen Preis von ihm trennen. Einen ganzen Tag und tief in die Nacht folgen ſie ihm durchs Gebirge, bis ſie erſchöpft an einer Quelle niederſinken. Da erquicken ſie ſich und plaudern noch einmal traulich von ihren frühern

Heldenthaten. Mitten in der Nacht aber erhebt sich der Schah, badet Haupt und Leib in der Quelle, wirft sich vor Gott nieder und nimmt dann auf immer Abschied von seinen Freunden, sie mahnend, daß sie ihn des folgenden Morgens nicht suchen, sondern ruhig nach Hause gehen sollten.

Traurig schlummern die Pehlewane wieder ein. Als die Sonne am folgenden Morgen sich über den Spitzen der Berge erhebt, finden sie ihren König nicht mehr. Vergeblich suchen sie ihn den ganzen Tag und treffen sich abends wieder an der Quelle. Der Boden ist warm, der Himmel heiter. Trotz der erhaltenen Warnung bleiben sie auf den Vorschlag des Feriburz bei der Quelle, um da zu übernachten, und unterhalten sich vom Lobe und von den Großthaten des entschwundenen Herrschers. Da erhebt sich plötzlich ein Sturm und hüllt das ganze Gebirg in dunkle Wolken ein. Schnee fällt, immer dichter und dichter. Die fünf wackern Recken suchen sich zu ihrem Schutz eine Höhle zu graben; allein sie werden völlig eingeschneit und erstarren vor Kälte.

Drei Tage vergehen, und man erwartet die Helden unten in der Ebene noch immer vergebens. Am vierten macht sich Rustem mit Zal, Guderz und andern Rittern auf, um sie zu suchen. Sieben Tage forschen sie umsonst und kehren wehklagend heim. Dann schicken sie Arbeiter, welche die fünf Leichen endlich finden, ausgraben und zu den Ihrigen bringen. Alles trauert um die fünf Helden und um den König, der wie eine Cypresse in einem Garten blühte. Doch verbreitete sich der Glaube, daß er lebend in den Himmel eingegangen, und Lohrasp besteigt nun den Thron.

* * *

So schließt der erste Theil des großen persischen Epos. Zwar sind Zal, Rustem und Guderz noch am Leben und verbinden den bisherigen Sagenkreis mit jenem der folgenden Periode. Allein die eigentliche Glanzzeit des ältesten Heldenthums ist mit Kei Khosru und mit seinen fünf unzertrennlichen, bis in den Tod treuen Gefährten zu Grabe getragen. Der Schluß ist ein prachtvoller, tief ergreifender. Er erinnert an den Auszug der Pandu-Söhne in Mahâbhârata und an Râmas Auszug in Râmâyana. Die schrillen Dissonanzen der langen, blutigen Rachekriege klingen endlich in friedliche, versöhnende Accorde aus; zwischen den Trümmern zerstörter Hoffnung und vernichteter Königsherrlichkeit öffnet sich die Aussicht auf ein ewig dauerndes Leben im Jenseits, und ein Strahl der Verklärung umleuchtet von dort die für immer untergegangene Heldenwelt.

Daß die Dichtung nicht die planmäßige, geschlossene Einheit der Ilias besitzt, brauchen wir nicht zu wiederholen. Weder Rustem noch einer der Könige bildet einen festen, ausschließlichen Mittelpunkt, noch weniger eine einzelne That oder Unternehmung dieser Helden. Dennoch sind die einzelnen

Digitized by Google

Theile der Sage nicht bloß gliederartig als Aventiuren aneinander gereiht, sondern organisch, psychologisch verbunden. Man mag sie mit den Ringen eines mächtigen Baumstammes vergleichen, die sich in stätem Wachsthum immer weiter umeinander gliedern und endlich den Waldesriesen bilden, der mit der schattenreichen Fülle seiner Krone alles überragt. Man mag sie auch mit den geschichtlichen Tragödien Shakespeares vergleichen, welche, einzeln für sich ein bedeutsames Kunstwerk bildend, sich zu einem tragischen Ganzen zusammenschließen, das noch viel tiefer wirkt und einigermaßen die Tragik der Weltgeschichte selbst zum Ausdruck bringt. Doch ist das Ineinandergreifen im Schâhnâme weit stärker, unmittelbarer und lebendiger. Haß und Liebe, Fluch und Segen, Blutschuld und Blutrache vererben sich von Geschlecht zu Geschlecht, so daß sich in jedem der mythischen Könige nicht bloß das zeitweilige Geschick des Volkes verkörpert, sondern das tragische Los der ganzen bisherigen Dynastie. Erst Kei Khosru durchbricht die bis dahin unzerreißbare Kette, indem er in dem größten aller Kämpfe alle früher aufgehäufte Schuld sühnt, und im Gegensatz zu dem himmelstürmenden Kei Ka'us in demüthiger Unterwerfung unter die Gottheit auf alle Dinge dieser Welt verzichtet und nur mehr den Besitz des Ewigen anstrebt.

Viertes Kapitel.

Die Alexandersage im Schâhnâme.

Bis zur Entrückung des Kei Khosru hält sich die altpersische Heldendichtung auf asiatischem Boden, wenn es auch schwer hält, den angegebenen Schauplatz im einzelnen genauer zu bestimmen, und wenn es sich auch als völlig unmöglich herausgestellt hat, die einzelnen Könige der Dichtung auf die bekannten geschichtlichen Herrscher aus dem Geschlechte der Achämeniden, die Träger der ersten persischen Weltmonarchie, zu beziehen. Erst im zweiten Theil der Dichtung begegnet uns ein Held, der sich in seinem Namen und in einzelnen Zügen der Sage unzweifelhaft auch in der Geschichte wiederfindet. Es ist der gewaltige Macedonier, welcher an der Spitze seiner kleinen hellenischen Scharen das persische Weltreich niederwarf, bis ins Herz von Mittelasien und über den Indus vordrang, dann selbst „Barbar" ward und mitten in seinem Siegeslaufe zu Babylon starb, — von welchem die Bibel so schön sagt: „Und stille schwieg die Erde vor seinem Angesichte" und: „Hierauf aber ward er aufs Lager geworfen, und er erkannte, daß er sterbe", — Alexander oder, wie ihn die Perser nennen, Iskender,

Digitized by Google

der großartigste Eroberer der alten Welt, der seine Erinnerung denn auch in der Sage und Geschichte des Orients wie in jener des Occidents mit unauslöschlichen Zügen eingegraben hat. Gegen seine Feldzüge verblassen jene der größten assyrischen, babylonischen und ägyptischen Eroberer. Kleinasien und Persien haben über zwei Jahrtausende lang das Andenken an ihn bewahrt; die europäischen Völker des Mittelalters besangen ihn ebenso begeistert wie Karl den Großen; Cäsar und Napoleon I. sahen zu ihm als ihrem Vorbilde auf. Wie ein glänzendes Meteor überstrahlte er alles, was vor ihm dagewesen, so daß die größten Perserkönige Cyrus, Kambyses und Darius Hystaspis im Strom der persischen Sagen spurlos untergingen, der griechische Alexander aber als persischer Sagenheld weiterlebt bis auf den heutigen Tag.

Hätte Alexander an hellenischer Sitte festgehalten, so wäre dies wohl nie geschehen; die Perser hätten in ihm einen fremden Gewalthaber erblickt und die eigene Erniedrigung unter sein Joch allenfalls murrend oder stillschweigend ertragen, doch ihn nimmer in Lied und Sage verherrlicht. Indem Alexander aber, nach der Unterwerfung des Darius, völlig als orientalischer Großkönig auftrat, Sitte und Prunk der Perserkönige annahm, sich selbst als Götterssohn aufspielte und die anfänglich widerstrebenden Hellenen zur Anerkennung des ihnen verhaßten Wechsels zwang, gewöhnten sich die unterworfenen Perser, ihn als einen der Ihrigen zu betrachten, sie fügten ihn ohne Bedenken und Rückhalt der Reihe ihrer eigenen Könige ein und sonnten sich selbst in den Strahlen des Ruhmes, der ihn umgab. In Iskender, so machten sie sich vor, hatten sie selbst die Welt besiegt, und so begnügten sie sich denn auch keineswegs, die griechisch-vorderasiatische Alexandersage in persisch-nationalem Sinne umzudichten, die Sagenbildung griff sogar auf die frühere Zeit zurück und knüpfte neue Fäden an, um Iran und seine Könige mit Rum, d. h. mit Griechenland, und mit der europäischen Welt des Westens zu verbinden. Ein Ansatz war schon darin geboten, daß König Feridun seinem Sohne Selm jene Länder des Westens zugetheilt hatte. In dem langen Kampf zwischen Iran und Turan ist von diesen Ländern wenig mehr die Rede. Jetzt, nachdem die Blutrache an Afrasiab vollzogen und Kei Khosru in den Himmel entrückt ist, tritt Rum plötzlich in den Vordergrund der Sage, als Stadt zugleich und als Reich, dessen höchster Herr der Kaisar heißt und dessen Macht in Vorderasien mit jener von Iran zusammenstößt. Das byzantinische Reich, „Neu-Rom", wie es den Persern später unter den Sassaniden gegenüberstand, wurde offenbar durch die Sage über die Zeit Alexanders zurückversetzt, der ganze Kampf der Perserkönige mit Griechenland in völligem Stillschweigen begraben, um Alexander dann zu einem persischen Prinzen zu machen, der durch seltsame Verumständungen eine Kaisarstochter aus Rum zur Mutter hat. Zwischen der ersten Ver-

Digitized by Google

knüpfung Irans mit Rum und dem Auftreten Alexanders spinnt sich die ältere Heldensage noch geraume Zeit weiter, so daß das Fremdartige gewissermaßen mit dem Einheimischen verschmilzt und Iskender ganz natürlich, ohne unerwarteten oder unvermittelten Sprung, in die große Familientragödie der Perserkönige sich einreiht. Wir wollen nun den zweiten Theil der Dichtung ähnlich wie den ersten zu skizziren versuchen.

XIV.[1] Lohrasp, der von Kei Khosru eingesetzte König, baut sich eine neue Königsstadt Balkh, unfern des Dschihun, weit nach dem innern Asien hin gelegen, und errichtet dort einen großen Feuertempel, Berzin genannt. Er hat zwei Söhne, Guschtasp und Zerir, herrliche junge Helden, die Zierde seines Heeres. Doch Guschtasp ist sehr hochfahrend und ehrgeizig und begehrt bei einem Festmahl öffentlich, zum Mitregenten erhoben zu werden. Da Lohrasp ihm das abschlägt, flieht er vom Hofe in der Richtung nach Hindostan, wird zwar von seinem Bruder Zerir noch eingeholt und glücklich zurückgebracht, entflieht aber ein zweites Mal, und zwar jetzt westwärts nach Rum. Ein Steuereinnehmer Namens Heischui hilft ihm übers Meer und in die Hauptstadt, wo der Kaisar Hof hält, eine große Stadt von drei Parasangen Umfang. Eine ganze Woche irrt er da umher, um sich eine Anstellung zu verschaffen. Zuerst meldet er sich als Schreiber, aber man merkt ihm gleich an, daß er besser zum Krieger taugen würde. Dann versucht er es bei einem Gärtner, aber er ist diesem viel zu vornehm und königlich. Nun will er Kameltreiber werden, allein auch da findet er keine Verwendung. Er geht zu einem Schmied, der ihn wenigstens zu einer Probe zuläßt; doch wie er beim ersten Streich den Amboß in Stücke schlägt, wird er mit Spott und Schaden entlassen. Traurig zieht er nun aus der Stadt. Ein Landedelmann erbarmt sich seiner im nächsten Dorf und gewährt ihm einige Zeit Gastfreundschaft.

Der Kaisar aber hatte drei Töchter, in der ganzen Welt berühmt durch ihre Schönheit und Tugend. Da geschah es, daß die älteste, Kitabun, einen Traum hatte: sie sah sich von einer unabsehbaren Masse Menschen umgeben — da trat ein Fremdling vor sie hin sorgenvollen Gesichtes, aber von königlicher Hoheit und Schönheit; sie reichte ihm einen duftenden Blumenstrauß, und er erwiderte die Gabe mit einem ebenso schönen Strauße.

Auf diesen Traum hin ließ der Kaisar alle Vornehmen seines Reiches versammeln zur Gattenwahl, und Kitabun erschien mit einem Rosenstrauß in den Händen; aber keiner von allen gefiel ihr. Darauf entbot der Kaisar auch den Adel zweiter Ordnung und die reichern Bürger zur Gattenwahl. Um den noch immer trauernden Guschtasp zu zerstreuen, rieth ihm sein Gastherr, zu der Versammlung zu gehen. Er that es — und siehe da,

[1] Die fortlaufende Zahl in der Königsreihe des Schahnâme.

Digitized by Google

Kitabun erkennt in ihm den Jüngling ihres Traumes, reicht ihm den Rosenstrauß und wählt ihn zu ihrem Gatten.

Da der Kaisar auf Zureden seines Ministers die Gattenwahl zwar genehmigt, aber seine Tochter enterbt, will Guschtasp edelmüthig auf ihre Hand verzichten; allein sie ist noch edelmüthiger als er: sie will freiwillig mit ihm seine Armut theilen, verkauft eines ihrer Juwelen, und so hat das junge Ehepaar vorläufig zu leben. Guschtasp verlegt sich auf die Jagd und gewinnt so viel Beute, daß er zwei Drittel davon an seinen Gastfreund Heischui und die Vornehmen des Dorfes abgeben kann.

Nun wirbt ein Vornehmer Namens Mirin um die zweite Tochter des Kaisars. Diese wird ihm zugesagt, wenn er den Wolf im Walde Fasikun erlege. Allein Mirin ist weder ein Held noch ein Jäger. Unter Zusage völliger Heimlichkeit übernimmt Guschtasp das Wagniß für ihn, erlegt den Wolf und verschafft Mirin die Hand der Kaisarstochter. Ganz in ähnlicher Weise überwindet er den Drachen auf dem Berge Sekila und gewinnt dadurch für einen andern Bewerber, Ahren, die dritte Tochter des Kaisars, behält sich indes von beiden Ungeheuern Zähne zurück, die er ihnen ausgebrochen. Auf Kitabuns Wunsch nimmt er dann verkleidet und unerkannt an Kampfspielen theil, die der Kaisar ausgeschrieben, zeichnet sich vor allen aus, gibt sich als Gemahl Kitabuns und Besieger der beiden Ungeheuer zu erkennen und wird nun vom Kaisar unter dem Namen Farrukhzad in alle Ehren und Rechte eines kaiserlichen Eidams eingesetzt. Durch ihn erholt sich alsbald das gesunkene Ansehen des Reiches. Der Kaisar wagt wieder, von den widerborstigen Khazaren Tribut zu verlangen, und da deren Fürst Ilias sich dessen weigert, bekriegt ihn Guschtasp siegreich und tödtet ihn im Kampfe. Auch von Iran selbst wird nun Tribut gefordert. Lohrasp ist darüber sehr verwundert und erfährt durch Kalus, den Gesandten von Rum, daß die schärfere Tonart am Kaisarhofe von einem Fremden herrühre, der in allem dem Prinzen Zerir gleiche, die furchtbarsten Ungeheuer erlegt und des Kaisars Tochter zur Gemahlin erhalten habe. Zerir wird hierauf nach Rum gesandt und weigert unter Kriegsdrohung den geforderten Tribut. Da begibt sich Guschtasp mit ihm zu dem Heere der Iranier, wird alsbald erkannt und auf den bereit gehaltenen Elfenbeinthron gesetzt. Der Kaisar entläßt ihn nebst Kitabun im Frieden, Lohrasp dankt zu seinen Gunsten ab und übergibt ihm die Regierung. So sind Rum und Iran verschwägert, und derselbe Königsheld gehört durch seine Jugendabenteuer beiden Reichen an.

XV. Guschtasp. Mit diesem König hatte Daqiqi, der Vorgänger Firdûsis, seine versificirte Bearbeitung des Khudâinâme begonnen und etwa tausend Doppelverse vollendet. Anstatt dieselben neu zu bearbeiten, rückte sie Firdûsi unverändert in sein Königsbuch ein, um, wie er sagt, dem Leser selbst klar zu machen, wie sehr seine Poesie gegen diejenige Daqiqis absteche.

Digitized by Google

Es mag auch ein anderer Grund mitgewirkt haben. Gleich nach der Thronbesteigung Guschtasps tritt nämlich Zerdusch (Zoroaster) auf, und da Daqiqi als Feueranbeter (Geber) bekannt war, konnte Firdûsi, ohne die Empfindlichkeit der strenggläubigen Moslim allzusehr zu reizen, sein Prophetenthum ehrenvoll in der Dichtung unterbringen. Viel Raum wird ihm allerdings im Verhältniß zu den andern Helden nicht zu theil, und von der zoroastrischen Religion bietet die Dichtung hier nur einige flüchtige Umrisse.

Zerdusch erscheint ganz unvermittelt am Hofe des Schah. Der Dichter vergleicht ihn mit einem herrlichen Baum mit mächtigen Wurzeln und zahllosen Zweigen; seine Zweige sind gute Rathschläge, seine Frucht ist Erkenntniß. Er hat Ahriman getödtet. Er tritt zum Könige hin mit den Worten: „Ich bin der Prophet, ich bin der Führer zu Gott!“ Dann trägt er ein Becken mit loderndem Feuer herbei und spricht: „Das habe ich aus dem Paradiese mitgebracht, und es spricht der Herr: ‚Nimm an den Glauben, betrachte diesen Himmel und diese Erde, die ich geschaffen ohne Lehm und Wasser. Sieh, wie ich sie gemacht. Bedenke, wer solche Dinge schaffen könnte außer mir, der ich der Herr bin. Wenn du erkennst, daß ich sie geschaffen, so mußt du mich Schöpfer nennen. Nimm an von meinem Boten seinen guten Glauben, lerne von ihm seinen Weg und seinen Gottesdienst; thue, was er dir sagt; erwähle die Weisheit und verachte die Welt. Lerne den wahren Gottesdienst und die wahre Religion; denn das Königthum ist nichts werth ohne den Glauben.‘“

Guschtasp und sein Bruder Zerir, wie der alte Schah Lohrasp, der sich nach Balkh zurückgezogen, alle Fürsten und Großen, Weisen und Mächtigen des Reiches gürten sich nun mit dem Koschti, dem heiligen Gürtel, und nehmen das „neue“ Gesetz an. Der Götzendienst verschwindet, der Feuerdienst entwickelt sich überall. Als Wahrzeichen der Umwandlung pflanzt Guschtasp vor dem Feuertempel zu Kischmer eine herrliche Cypresse, dem Paradiese selbst entsprossen, die bald hoch zum Himmel ragt, und umgibt sie mit einem prachtvollen Palast, in dessen goldener Halle alle Bilder und Großthaten der frühern Könige zu schauen sind. Dann ruft er alle Völker auf, zu der heiligen Cypresse von Kischmer zu pilgern, Zerdusch anzuhören und seine Lehre anzunehmen.

Die Völker des Ostens wollen jedoch nichts von der neuen Religion wissen. Ardschasp, der Herrscher über Kaschan, Tschin und Turkestan, verlangt von Guschtasp geradezu, daß er sich von dem Betrüger Zerdusch abwenden, seine Lehre aufgeben und zum Gesetz der alten Könige von Iran zurückkehren solle; wenn nicht, bedroht er ihn mit Krieg. So entspinnt sich ein neuer Kampf, diesmal ein Religionskrieg, zwischen Iran und Turan; denn Ardschasp ist ein Enkel des Afrasiab. Beide Könige ziehen mit ihrer ganzen Streitmacht aus. Sie treffen sich am Dschihun (Oxus). Guschtasp

Digitized by Google

geräth hier ins Schwanken; denn Dschamasp, der höchste der Mobed, sagt ihm voraus, daß der Kampf seinen Bruder Zerir, seine Söhne und viele der besten Helden hinwegraffen werde. Er ergibt sich indes schließlich in das Unabwendbare und läßt sein Heer wider die Turanier zu Felde rücken. Zwei Wochen dauert der mörderische Kampf; es fällt die Blüthe der iranischen Ritterschaft, es fallen die Königssöhne Ardeschir, Ormuzd, Schidasp und Nivzar, dann Gerami, der Sohn des Oberpriesters Dschamasp, und endlich der Sipehbed Zerir, der Bruder des Königs. Das Reichsbanner selbst fällt in die Hände der Feinde. Als Retter in der Noth erscheint diesmal Isfendiar, ein Sohn des Guschtasp, der zweite Lieblingsheld der altpersischen Sage. Ihm gesellt sich Nestur zu, Zerirs Sohn, um das Blut seines Vaters zu rächen. Mit unwiderstehlicher Tapferkeit kämpfen sie sich durch die längst triumphirenden Feinde zu Bidirefsch, der Zerir getödtet und jetzt prahlend das Kawehbanner schwingt. Isfendiar entreißt ihm das in Gift getauchte Schwert und durchbohrt ihn damit, nimmt ihm den Waffenschmuck Zerirs, den er an sich gerissen, und bringt das Reichsbanner sieggekrönt zu den Iraniern zurück. Darauf thut er mit Nestur und Nusch-Ader den Schwur, nicht vom Kampf zu lassen, bis sie auch Ardschasp getödtet. Auf die Turanier einsprengend, richten sie ein solches Blutbad unter ihnen an, daß Ardschasp die Flucht ergreift, die Männer von Tschin aber die Waffen strecken. Isfendiar schenkt ihnen das Leben, und Guschtasp kehrt mit den Iraniern nach Balkh zurück.

Im Augenblicke der größten Noth hat Guschtasp feierlich versprochen, Reich und Thron seinem tapfern Sohn Isfendiar zu übergeben; allein nach erlangtem Sieg denkt er nicht mehr daran, sondern ernennt ihn bloß zum Oberfeldherrn mit dem Auftrag, die Religion des Zendavesta in Rum, Hindustan und allen übrigen Ländern gewaltsam einzuführen. Isfendiar bringt das in kurzer Zeit zu stande. Alle Könige der Erde nehmen den Feuerdienst des Zerduscht an. Isfendiar bittet darauf um weitere Befehle; allein durch die Verleumdungen eines Neiders, Gurezm, aufgereizt, traut ihm der Vater nicht mehr, sondern läßt ihn nun zu sich entbieten, um ihn unter dem Verdacht geplanten Hochverraths in Fesseln zu werfen. In dem festen Schlosse Gunbedan wird der tapfere Jüngling, der Retter und die Hoffnung des Reiches, zwischen vier Pfeilern an furchtbare Ketten angeschmiedet. Mit ihm weicht jedoch das Glück von Iran. Guschtasp muß seine Eifersucht aufs schwerste büßen.

So weit reichen die tausend Doppelverse des Daqiqi. Firdûsi spricht sich sehr abfällig über das poetische Talent seines Vorgängers aus, anerkennt aber doch sein hohes Verdienst, ihm selbst den Weg gebahnt zu haben, klagt über Vernachlässigung von seiten seines Gönners Mahmûd und führt dann die von Daqiqi unvollendet gelassene Erzählung weiter.

Digitized by Google

Die Nachricht von der Einkerkerung Isfendiars ist auch nach Turan gedrungen. Alsbald wächst Ardschasp der gesunkene Muth wieder. Er entsendet seinen Sohn Kehrem, um in Iran einzufallen, alles zu verheeren und, wenn möglich, den gefangenen Isfendiar zu tödten. Ohne auf Widerstand zu stoßen, dringen die Turanier wirklich bis Balth vor. Umsonst waffnet sich der greise König Lohrasp mit der friedlichen Bevölkerung zur Abwehr. Sie werden nach kurzem Kampf überwunden und niedergemacht, das Zendaveſta verbrannt, Zerduscht und die 80 Feuerprieſter am heiligen Feuer getödtet, das Feuer ausgelöscht, Lohrasps Töchter Homaï und Beh-Aferid als Sklavinnen in die Gefangenschaft fortgeschleppt. Nur der Gattin Guschtasps gelingt es, als Türke verkleidet, nach Seïstan zu entfliehen, wo sich der Schah mit all seinen Großen und Kriegsführern aufhält. Jetzt, nachdem das Schreckliche geschehen, rafft sich Guschtasp auf und zieht den Turaniern entgegen, wird aber geschlagen und mit seinem ganzen Heere in die Flucht gejagt. Nur mit Angst und Noth schlägt er sich mit seinen Großen in ein Gebirge durch, das die Turanier nicht kennen. Abermals ruht die einzige Hoffnung auf dem jetzt schwergekränkten, noch immer eingekerkerten Isfendiar. Nur auf die eindringliche Mahnung des Dschamasp entschließt sich der Schah, ihn zu befreien und an die Spitze seines zersprengten Heeres zu stellen. Dschamasp holt ihn aus seinem Burgverließ; tapfer schlagen sie sich durch die siegreichen Feinde bis zu dem Berge durch. Vor dem herrschsüchtigen, grausamen Vater steht der mißhandelte Sohn, ohne jeden Gedanken an Rache, nur von dem Ehrgeiz beseelt, den Willen des Vaters zu erfüllen, den erschlagenen Bruder Ferdischwerd zu rächen und Iran von den stolzen Drängern zu befreien.

Mit Isfendiar kehrt das Glück zu den Iraniern zurück. Ardschasp wird bange, er läßt die gewonnene Beute auf Kamele laden und tritt den Rückzug an. Einer der Seinen, Kergsar, verspricht Isfendiar zu tödten; allein seine Waffe prallt an des Helden Panzer ab, und dieser packt ihn mit seiner Fangschnur. Die Iranier richten unter den fliehenden Türken ein furchtbares Blutbad an, ihr Lager und alle Siegesbeute fällt in ihre Hände. Anstatt dem herrlichen Sohne jetzt Thron und Reich zu übertragen, wie er in der Noth versprochen, zieht Guschtasp als König zurück gen Balth und beauftragt Isfendiar, seine gefangenen Schwestern aus der Hand der Turanier zu befreien und Ardschasp völlig zu vernichten.

Die Sage wiederholt sich hier. Ungefähr dieselben sieben Abenteuer — wieder Rasten genannt —, durch welche Rustem sich zur Befreiung des Kei Ka'us vorbereitet, muß jetzt auch Isfendiar bestehen: er überwindet zwei Wölfe, dann einen Löwen und eine Löwin, einen Drachen, einen Wundervogel (Simurgh), eine Zauberin, schlägt sich drei Tage lang durch eine Wüste durch mitten im schrecklichsten Schneegestöber und führt seine Leute

Digitized by Google

endlich durch einen tiefen, reißenden Strom bis in die Nähe des ehernen Schlosses, wo seine Schwestern gefangen sitzen. Die an sich ähnlichen Abenteuer sind indes sehr schön variirt, so daß jeder sie mit Interesse lesen mag. Der Gefangene Kergsar, der als Führer dient, spielt aber dem Helden so viel lästige und boshafte Schabernacke, daß der Held seiner müde wird und ihm das Haupt abschlägt, sobald er wohlbehalten an sein Ziel gekommen. Als Kaufmann verkleidet, bringt er 160 seiner tapfersten Genossen mit einer Karawane in das „eherne Schloß", überfällt die schlaftrunkenen Turanier nach einem Festmahl, tödtet ihren König Ardschasp trotz der hunderttausend Krieger, mit denen er sich umgeben, und schlägt sich zu dem nachgekommenen iranischen Heere durch, das die Macht der Turanier dann völlig vernichtet. Seine zwei Schwestern, von denen die eine Homaï zugleich seine Gemahlin, werden glücklich befreit und ihrem Vater Guschtasp zurückgebracht.

Jeder sollte nun meinen, nach so viel Sohnestreue würde Guschtasp sein oft wiederholtes Königswort endlich halten und Isfendiar die Zügel der Regierung übergeben. Allein „es ist süß zu herrschen". Guschtasp kann sich von seinem Scepter nicht trennen, und um den lästigen Thronbewerber los zu werden, trägt er ihm diesmal eine That auf, fast die unausweichlich sein Verderben nach sich ziehen muß. Er entsendet Isfendiar nach Zabulistan, unter dem Vorwande, der greise Rustem, die einstige Stütze so vieler Könige, erfülle seine Vasallenpflicht nicht mehr; er solle ihn gefesselt an den Hof des Königs bringen.

Hiermit beginnt die gewaltigste und ergreifendste Episode des gesamten Schâhnâme, die sich in erschütterndem Pathos wohl mit den schönsten Stellen der Ilias, der germanischen und romanischen Epik messen kann. Ihre Vollgewalt erhält sie aber erst im Zusammenhang mit allem Vorausgegangenen. Erst wenn man die ganze Laufbahn der beiden iranischen Helden Rustem und Isfendiar an der Hand der Dichtung gewissermaßen mitgelebt und sie beide gleich liebgewonnen hat, den gigantischen Rustem, auf dem der ganze Ruhmesglanz der Vergangenheit sich vereint, und den jugendschönen Isfendiar, auf dem die ganze Zukunft des Reiches ruht, fühlt man die volle Wucht der Tragik, die in dem Auftrag des königlichen Vaters ruht. Im Augenblick, wo Iran wieder die ganze Fülle frühern Siegesglücks zurückgewonnen, gibt Guschtasps verblendete Herrschsucht alles wieder preis, indem er die zwei größten Helden einander gegenüberstellt und ihnen nur die Wahl läßt, entweder sich gegenseitig zu zermalmen oder ihre Ritterehre in den Staub zu treten. Wie sich die Fäden dieser Alternative langsam zu einem immer engern und tödtlichen Netze zusammenziehen, läßt sich in einem kurzen Auszug nicht beschreiben. Das persische Nationalgefühl, das die Sage gestaltet, sträubt sich gleichsam, einen der beiden herrlichsten Helden preiszugeben. In den fesselndsten Wechselgesprächen suchen sie dem Verhängniß zu entrinnen

Digitized by Google

und verstricken sich dabei immer tiefer und unentrinnbarer in sein Netz. Die Erzählung wird in diesen Reden stellenweise zum Drama von hinreißender Lebendigkeit. Um keinen Preis will Isfendiar etwas von dem Auftrag abweichen, den sein Vater ihm gestellt. Um keinen Preis will der greise Rustem sich fesseln und als Gefangenen entehren lassen. Alle Versuche eines Ausweges scheitern. Es muß zum Kampfe kommen. Zwei Riesen stehen gegeneinander, ein Greis und ein Jüngling: jener mit hundertjähriger Kriegserfahrung, dieser mit voller Jugendkraft, jener durch persönliche Tapferkeit unbesiegt, dieser durch wunderbaren Zauber nur an einer Stelle verwundbar, jener nur von dem Gedanken an seine Ritterehre, dieser nur von der Forderung seiner Ritterpflicht erfüllt. Es ist, als ob Iran in ihnen sich verdoppelte und in unlösbarem Widerstreit gegen sich selbst raste.

Das Unerhörte, das Unfaßbare geschieht. Der unüberwindliche Rustem, der ganze Heere der Turanier gleich Schafherden zersprengt, die Macht Afrasiabs gebrochen, siegreich die ganze Heldenwelt Irans überlebt, wankt zum erstenmal. Von Isfendiars Pfeilen zerfleischt, sinkt er todesmatt von seinem treuen Pferd. Nur eine List (nach unsern Begriffen eigentlich eine Lüge) hält den Todesstreich auf, der ihn bedroht. Auch in dieser trostlosen Lage bewährt er sich noch so trutzig und heldenhaft, daß Isfendiar ihn anstaunt. Mit Pfeilen gespickt, watet er noch durch einen Strom ans andere Ufer und kehrt zu den Seinigen zurück. Ganz gleichartig war der Kampf auch nicht; denn Isfendiar war von vornherein gegen seine Waffen gefeit, und die einzige verwundbare Stelle kannte Rustem nicht. Das wird in der nächsten Nacht nun ausgeglichen. Durch Zauber wird der Simurgh herbeigerufen und heilt Rustem und sein Pferd Rakisch von allen ihren Wunden; er verhilft Rustem zu dem Schicksalspfeil, dem Isfendiar nicht entrinnen kann, und gibt ihm dessen einzige verwundbare Stelle an: die Augen. Freilich mahnt ihn der Simurgh zuvor von weiterem Kampfe ab; denn Unheil werde denjenigen treffen, der Isfendiar tödte; er könne nimmer glücklich werden hienieden. Allein Rustem gilt sein Heldenruhm mehr als Glück und Leben, und so stellt er sich des andern Tages wieder zum Kampf. Echt ritterlich bietet er indes Isfendiar noch einmal die Hand zum Frieden, bittet und beschwört ihn, nicht weiter zu kämpfen, und erbietet sich nochmals, freiwillig zum König zu kommen; nur Fesseln tragen will er um keinen Preis. Erst als Isfendiar alle seine Vorschläge unerbittlich von sich weist, greift er zu dem verhängnißvollen Pfeil, legt an und trifft Isfendiar mitten ins Auge. Der junge Held sinkt vom Pferde, reißt sich den Pfeil aus der Wunde und lebt noch lange genug, um von seinen Söhnen Abschied zu nehmen und sein Testament zu machen. Er betheuert, daß er nicht überlegener Tapferkeit, sondern nur boshafter List zum Opfer gefallen. Rustem gesteht, daß er aus verzweifelter Ruhmesliebe zur List gegriffen und sich

Digitized by Google

nun ewige Schande dadurch bereitet. Das rührt Isfendiar, und er ruft den greisen Krieger zu sich, versichert ihn seiner Achtung und bestätigt dieselbe dadurch, daß er ihn zum Vollstrecker seines letzten Willens macht. Ihm übergibt er seinen Sohn Bahman. Rustem soll Vaterstelle an ihm vertreten, ihn zum Fürsten auferziehen und ihn auf den Thron von Iran setzen, wie es Dschamasp vorhergesagt. So scheidet Isfendiar von Rustem als Freund. „Guschtasp hat mich getödtet", sind seine letzten Worte, eine zerschmetternde Botschaft für den herrschsüchtigen Schah, der seinem Ehrgeiz das Heil seines Reiches und seines Hauses geopfert.

Rustem erfüllt treulich, was er dem sterbenden Isfendiar gelobt; er zieht Bahman in allen Künsten edler Ritterschaft zum vollendeten Herrscher heran und sendet ihn dann seinem Großvater Guschtasp zurück. Darauf bricht aber das Verhängniß auch über ihn herein, und zwar von einer Seite, von der er es am wenigsten vermuthet. Sein Halbbruder Scheghad, der am Hofe von Kabul weilt, fühlt sich durch einen kleinen Tribut beleidigt, den Rustem nach altem Vertrage von dem Schah von Kâbul verlangt. Auf die niederträchtigste Weise lockt er nun seinen Bruder ins Verderben. Er verabredet sich mit dem Schah von Kabul, daß dieser ihn bei einem öffentlichen Festmahl beschimpfen soll; darauf zieht Scheghad zu Rustem, um ihn als Vertheidiger seiner Ehre herbeizuholen. Unterdessen aber läßt der Schah von Kabul auf dem Wege, den Rustem zu machen hat, große Fanggruben ausgraben, unten dicht mit Messern und Schwertern versehen, oben mit Strauchwerk bedeckt. Der ehrliche Rustem eilt auf das Aufgebot seines Bruders alsbald herbei, ohne etwas Arges zu ahnen, und wird nun am Ende seiner Heldenlaufbahn wie ein wildes Thier in eine Fanggrube gelockt und verendet da erbärmlich, nur daß er noch vor seinem Tode dem Verräther Scheghad einen Pfeil durch die Brust jagt. Eine ehrenvolle Todtenklage und ein noch großartigeres Begräbniß mildert ein wenig den fast abstoßenden Eindruck dieses jammervollen Endes. Im Zusammenhang mit dem Tode Isfendiars gewinnt dasselbe indes eine erschütternde, tragische Erhabenheit. Mit Rustem gehen die letzten Trümmer der alten Heldenzeit, mit Isfendiar ihre letzten Hoffnungen zu Grabe. Kein Fremdling vermochte die Heldengröße Irans zu überwinden; allein in unseliger Bethörung hat seine Riesenkraft Hand an sich selbst gelegt, und sein größter Held verblutet an dem Fluche, den er durch den Triumph über seinen einzigen ebenbürtigen Nebenbuhler sich zugezogen. Einen versöhnenden Schluß hat weder die Sage noch der Dichter gefunden; nach dem Zendavesta wie nach dem Korân mußte alles so kommen. Das Schicksal zermalmt alle menschliche Größe und Herrlichkeit; keine liebevolle Vorsehung schwebt darüber und erleuchtet das Chaos des Werdens, Ringens und Vergehens mit Plänen der Liebe und Barmherzigkeit.

Digitized by Google

Nichtsdestoweniger gehört der Tod Isfendiars und Rustems zu dem Großartigsten und Erhabensten, was die epische Poesie geschaffen, wie der Tod des Hektor und Patroklos oder jener Siegfrieds und Hagens. Die jugendfrische Gestaltungskraft der ältesten Sagenbildung scheint sich hier erschöpft zu haben, aber keineswegs das Walten und Weben der Volksphantasie überhaupt. Für sie ist noch kein Abschluß da; ihr Held ist nicht dieser oder jener Krieger, sondern Volk und Reich von Iran selbst, verkörpert in der langen Reihe der folgenden Könige, und wenn auch keiner von ihnen Rustem und Isfendiar zu überstrahlen vermag, spinnt sich in ihnen der alte Kampf fort und spiegelt sich in wundersamen Abenteuern das Leben des Volkes weiter.

Nachdem Isfendiar und Rustem ins Grab gesunken, fühlt König Guschtasp Ueberdruß an der Herrschaft, die er bisher so eifersüchtig behauptet und der er das Leben des eigenen Sohnes geopfert hat. Er verzichtet auf den Thron und stirbt alsbald danach.

XVI. Bahman, der Sohn Isfendiars, folgt ihm in der Regierung. Dieser betrachtet es als seine Hauptaufgabe, das Blut seines Vaters zu rächen. Da Rustem selbst Vaterstelle an ihm vertreten und ihn zum Herrscher erzogen, hat die Blutrache diesmal einen noch mehr barbarischen Beigeschmack als in frühern Zügen der Sage. Vergeblich erinnert der greise Zal, der noch immer lebt, an die längst geleistete Genugthuung und unterwirft sich dem neuen jungen Schah in rückhaltlosester Hingebung; Bahman zieht nach Zabulistan und wüthet erbarmungslos gegen Rustems Familie. Feramurz, der Sohn Rustems, leistet ihm tapfern Widerstand, fällt aber schließlich in seine Hände und wird an einem Baum erhängt. Nur auf Verwenden seines Bruders Beschuten begnadigt Bahman den greisen Zal, der als der letzte der alten Heldenzeit sein nahezu ausgestorbenes Geschlecht betrauert. Bahman hat einen Sohn, Sasan, den er aber enterbt und der deshalb von Hof entflieht; unbekannt und in Armut lebt nun sein Stamm weiter, um einst in späterer Zeit den Thron der Kajaniden zu besteigen. Zur unmittelbaren Nachfolgerin ernennt Bahman seine Tochter Homaï, die er im letzten Jahre seiner Regierung noch zur Gattin nimmt, mit Erbberechtigung für ihren künftigen Sohn, dessen Geburt er nicht mehr erlebt.

XVII. Homai ist die erste und einzige Frau, welche den alten Thron der Kajaniden besteigt. Sie wird nicht als eine romantische Semiramis geschildert, sondern als eine tüchtige Herrscherin, verständig und klug, freigebig gegen die Armen, uneigennützig gegen die Reichen, gerecht gegen alle. Doch die Lust am Herrschen unterdrückt in ihr jedes zartere Gefühl. Wie sie Mutter eines Knaben wird, hält sie die Geburt desselben geheim und sucht sich des unwillkommenen Nebenbuhlers zu entledigen. Sie läßt das Knäblein, in Samt und Seide eingewickelt, in ein zierliches Kästchen legen und so den

Digitized by Google

Wogen des Euphrat anvertrauen. Einige Kostbarkeiten von königlichem Werth, darunter einen rothen Edelstein, gibt sie ihm mit. Das Kästchen wird fern der Hauptstadt ans Ufer gespült. Ein armer Wäscher findet es und bringt es seiner Frau. Sie erbarmen sich des lieblichen Kindes und ziehen es wie ihr eigenes auf. Die reichen Kostbarkeiten, die der Mann verkauft, gewähren ihnen überflüssige Mittel. Das Kind wächst zum herrlichen, vielversprechenden Knaben auf. Aber Wäsche klopfen will er nicht. Er entläuft, und wie ihn der Pflegevater wieder findet, spielt er mit Pfeil und Bogen. Die Pflegeeltern lassen ihn nun seinem Wunsche gemäß in allen Wissenschaften und ritterlichen Künsten unterrichten. Ein Sieg der Rumis[1] über die Perser macht neue Aushebungen nöthig. Darab, so heißt der Knabe, findet sich bei der Truppenschau ein und wird von dem Oberbefehlshaber Reschnewad dem Heere eingereiht. Die Königin selbst sieht ihn bei dieser Gelegenheit und hat das Gefühl, daß es ihr Sohn sei. Doch kommt es zu keiner Annäherung. Darab zieht in den Krieg, schlägt die Rumis beim ersten Zusammenstoß, verrichtet die größten Heldenthaten, drängt den Feind über die Grenzen zurück und zwingt den Kaisar zum Friedensschlusse. Schon vor seinem Abschied hat er seiner Pflegemutter, mit dem Schwert in der Hand, das Geheimniß seiner Auffindung abgetrotzt. Unterwegs bei einem Sturm verkünden ihn wunderbare Stimmen dem Befehlshaber Reschnewad als Königssohn. Auf der Rückkehr aus dem Kriege läßt dieser die Pflegeeltern kommen, forscht sie aus und erstattet darauf Bericht an die Königin. Das rothe Juwel ist noch da als sicheres Erkennungszeichen und wird dem Briefe beigegeben. Tiefbewegt erkennt es Homai und gewinnt die volle Gewißheit, daß der heimkehrende Sieger ihr eigener Sohn ist. Sie säumt nun nicht länger, ihn anzuerkennen. Freudig umarmt sie ihn, und der siegreiche Einzug wird zum Krönungsfeste. Die Pflegeeltern werden reichlich beschenkt und kehren dann zu ihrem Geschäfte zurück. Die ganze Geschichte ist überaus gemüthlich, stellenweise mit Humor erzählt und gewährt nach den vorausgegangenen Familientragödien einen behaglichen Ruhepunkt. Wer würde indes in Homai die Großmutter, in Darab den Vater Alexanders des Großen vermuthen? So ist es aber. In heiterem Spiele über den griechischen Freiheitskampf dahingleitend, ist die Sage hier schon beim Untergang des altpersischen Reiches angelangt.

XVIII. Darab. Daß diese Sagen ihre jetzige Fassung wohl erst spät in der Sassanidenzeit erhalten haben, dafür sprechen nicht bloß die Kämpfe gegen Rum im allgemeinen, sondern auch die seltsamsten Anachronismen. In seinen Kämpfen wider Rum z. B. tödtet Darab außer vielen andern Helden auch „vierzig Bischöfe“ und erobert ein „Kreuz“,

[1] D. h. „Römer“, womit aber die „Griechen“ und „Macedonier“ gemeint sind.

Digitized by Google

während in Rum als Kaiſar noch Feilefus[1], d. h. Philippus der Macedonier, regiert[2]. Auf den Thron erhoben, widmet ſich Darab zuerſt friedlichen Aufgaben: er baut die Stadt Darabgird und verſieht ſie durch große Kanalbauten mit Waſſer. Unterdeſſen aber fällt ein Heer von hunderttauſend arabiſchen Rittern unter dem Heerführer Schoaïb in Perſien ein. Darab zieht ihnen mit einem zahlloſen Heere entgegen, beſiegt ſie in viertägiger Schlacht und wendet ſich dann gegen Feilefus, den König von Rum, der ihm die berühmten Helden von Ammurieh entgegenſtellt. Auch dieſe werden in viertägiger Schlacht beſiegt. Um nicht gänzlich vernichtet zu werden, ſendet Feilefus von der Stadt Ammurieh aus Geſandte mit reichen Geſchenken und Friedensvorſchlägen. Der Schah hört, daß der Kaiſar eine wunderſchöne Tochter Namens Nahid habe, und bewirbt ſich um ihre Hand. Der Kaiſar nimmt den Vorſchlag an und bewilligt zugleich einen jährlichen Tribut von zehntauſend Eiern aus geſchmolzenem Golde (jedes zu vierzig Mithkal Gewicht) und eine Spende von reichen Juwelen. Ein „Biſchof" bringt die Kaiſarstochter in das perſiſche Lager mit einem Gefolge von ſechzig auserleſenen Brautjungfern und liefert den Tribut an den Schatzmeiſter ab. Frohen Muthes zieht der Schah jetzt nach Iran zurück. Nachdem der Honigmonat vorüber, bemerkt er jedoch, daß die griechiſche Prinzeſſin keinen angenehmen Athem habe, und obwohl es den Aerzten gelingt, ſie mittelſt einer Pflanze, „die in Rumi-Sprache Iskender heißt", davon zu befreien, bekommt er eine unüberwindliche Abneigung gegen ſie und ſchickt ſie an den Hof ihres Vaters Feilefus zurück. Da geneſt ſie eines wunderſchönen Knäbleins, das Iskender genannt wird, weil durch die Pflanze Iskender die Mutter von dem übeln Athem befreit worden war. Obwohl Schah Darab ſein Vater war, wurde deſſen doch nicht gedacht, weil man ſich der Verſtoßung Nahids ſchämte und nie davon die Rede war. Der Kleine wurde als Prinz des Kaiſarhauſes erzogen und von Feilefus zu ſeinem Nachfolger beſtimmt. Der Schah Darab aber nahm eine andere Frau und ſetzte deren Sohn Dara zu ſeinem Nachfolger ein. Wie Iskender der macedoniſche Alexander, ſo iſt Dara unverkennbar der perſiſche Darius Codomannus; allein die perſiſche Sage hat aus ihnen Brüder gemacht, Söhne des Schah Darab. Iskender kann nun wohlgemuth ſeinen Bruder beſiegen und verdrängen; all ſein Ruhm fällt auf Iran zurück.

XIX. Dara, Sohn des Darab, beginnt ſeine Regierung mit großem Glanze, empfängt Tribut von Indien, Rum und Tſchin und von allen Völkern nah und fern, baut eine neue Stadt Zernuſch im Lande Ahwaz

[1] Mohl transſcribirt den Namen, offenbar nach falſcher Schreibung (qâf ſtatt fâ), „Fellekus", Görres richtiger „Feilefus".

[2] Der Hauptſache nach folgt die Dichtung von hier an dem ſogen. Pſeudo-Kalliſthenes.

(Khuſiſtân) und ſpendet reichlich Geld und Gaben nach allen Seiten. In Rum aber ſtirbt König Feilefus, und Iskender beſteigt den Thron. Der weiſeſte Mann zu Rum war in jenen Tagen der berühmte Ariſtatalis (Ariſtâtâlis = Ariſtoteles); der trat muthig vor den König hin und ſprach zu ihm:

„O König! treibſt du es wie bisher,
So dauert dein Ruhm nicht lange mehr.
Es herrſchten vor dir viel Könige ſchon,
Doch keinem iſt geblieben der Thron.
Und ſagſt du: Hier bin ich, brauch' keinen zu hören,
So wirſt du damit deine Seele bethören;
Zum größten Thoren auf ſich bläht,
Wer allen Rath der Weiſen verſchmäht.
Denn Staub ſind wir und werden zu Staub,
Der Leib wird hilflos ihm zum Raub.
Wenn gut du biſt, dann winket dir
Ein ſtätiges Glück und Ruhmeszier;
Wenn böſe, ſo iſt nur Unheil dein,
Und nimmer ſchlummerſt du friedlich ein.
Durch Tugend nur werden die Könige groß:
Kein Glück weilt je in des Laſters Schoß."

Iskender läßt ſich dieſe Mahnung nicht verdrießen, hält Ariſtatalis hoch, führt ihn mit ſich bei Feſt und Kampf, im Frieden und im Kriege, hört auf ſeinen Rath und läßt ihn zu ſeiner Seite auf dem Throne ſitzen.

Als Dara durch einen Geſandten den frühern Tribut begehrt, läßt Iskender ihm ſagen: „Mit dem Tribut iſt's aus; das Huhn, das die goldenen Eier gelegt, iſt todt." Darauf ruft er ſein Heer zuſammen und erklärt ihm kurz und gut, das Schickſal müſſe ſeinen Lauf haben, er müſſe die Welt erobern, Gutes wie Böſes erfahren, darum ſollten ſie zu Felde ziehen und auf alle Ruhe verzichten. Und ſo zieht er aus mit ſeinem Banner, auf dem eine roth-blaue Eule ſitzt.

Zuerſt wendet er ſich gen Miſr (Syrien, Aegypten und Arabien) und überwindet die Völker von Miſr in einer achttägigen Schlacht. Ungeheure Beute, zahlloſe Gefangene fallen in ſeine Hand. Dann marſchirt er wider Iran und ſtellt ſeine Truppen am Euphrat auf, dem perſiſchen Lager gegenüber, nur zwei Paraſangen davon entfernt. Seine Räthe berathen des langen und breiten hin und her, was jetzt zu thun. Er aber erklärt: „Hier kann nur eines helfen. Ich gehe als Geſandter zu Dara; dann werde ich hinter alle ſeine geheimen Pläne kommen." So legt er ſeine königliche Tracht ab und kleidet ſich in diejenige eines vornehmen Geſandten und begibt ſich mit zehn Reitern, die der perſiſchen Sprache mächtig ſind, in das feindliche Lager. Er findet ſehr ehrenvolle Aufnahme und erklärt Dara, Iskenders Abſicht ſei durchaus nicht, ihn zu bekriegen oder länger in Iran

Digitized by Google

zu verweilen, sondern bloß einen kleinen Spaziergang um die Welt zu machen und alles näher kennen zu lernen. Wolle er ihm aber nicht freien Durchzug gestatten, so scheue er den Kampf nicht. Alles bewundert den hohen Wuchs, die Würde, Weisheit und Beredsamkeit des Gesandten. Dara selbst glaubt an ihm Züge der Aehnlichkeit mit den Kajaniden wahrzunehmen und kommt auf den Gedanken, er könnte Iskender selbst sein. Dieser redet sich jedoch ganz treffend heraus und beschwichtigt den Verdacht. Es wird nun ein herrliches Mahl gegeben, dann ein Trinkgelage mit Gesang, Musik und Tanz. Iskender thut tapfer Bescheid und steckt jeden Becher ein, den er geleert. Dem Mundschenk kommt das sonderbar vor, und er wagt eine Bemerkung. Iskender sagt, das sei bei ihm zu Hause Brauch; wenn es aber in Iran anders sei, wolle er die Becher zurückgeben. Dem Schah Dara gefällt das so, daß er dem Gesandten einen prächtigen Becher überreichen läßt, ganz gefüllt mit den köstlichsten Juwelen. In diesem Augenblick kommen die Männer herbei, die früher als Gesandte in Rum gewesen. Sie erkennen Iskender alsbald und sagen es leise dem König. Iskender hat das aber gleich gemerkt, tritt an die Oeffnung des Königszeltes, schwingt sich mit seinen Rittern zu Pferde und gelangt unter dem Schutze der einbrechenden Dämmerung mitten durch das persische Lager glücklich zu den Seinen. Triumphirend zeigt er den ihm von Dara geschenkten Becher. Daras Truppen sind lange nicht so zahlreich und gefährlich, als man gesagt. Iskender kündigt schon für den Morgen eine Schlacht an.

Es folgt eine kurze, wie gewöhnlich etwas orientalisch übertriebene Schlachtbeschreibung. Sieben Tage wird gekämpft, am achten wird Dara über den Euphrat zurückgedrängt, und ein großer Theil des Heeres findet seinen Tod in dessen Wellen. Nach ungefähr Monatsfrist hat Dara ein neues Heer beisammen; allein Iskender folgt ihm auf dem Fuß und schlägt ihn in einer zweiten Schlacht, die nicht eingehender geschildert wird. Darauf zieht sich Dara über Dschehrem, die Stätte der Schatzkammer, nach Istakhr (Persepolis) zurück und ruft noch einmal in ergreifenden Worten sein Volk zum Widerstand gegen den eingedrungenen Fremdling zusammen. Sein schmerzvoller Ruf findet tausendfachen Widerhall. Das ganze Volk rafft sich auf, und das unzählbare Heer Iskenders steht einem ebenso gewaltigen persischen gegenüber. Allein das Glück ist Dara nicht geneigt. Auch in dieser dritten Schlacht wird er geschlagen und muß nach Kerman fliehen, wo sich die Trümmer seines Heeres, etwa noch ein Drittel der frühern Truppenmacht, um ihn sammeln. Seine Lage ist jetzt hoffnungslos geworden. Er bittet um Frieden, und Iskender nimmt denselben an mit dem Versprechen, ihn zeitlebens über Iran herrschen zu lassen. Im letzten Augenblick aber bringt es Dara nicht über sich, wie ein Ueberwundener vor Iskender zu erscheinen; er ruft den König Für (Poros) von Indien zu

Digitized by Google

Hilfe und will noch einmal den Kampf erneuern. Doch sobald Iskender davon hört, zieht er alsbald mit seinem Heere von Istakhr herbei und vernichtet die bereits entmuthigten Perser, ehe sie Hilfe finden können. Dara flieht mit dreihundert Reitern. Zwei von ihnen, der Mobed Mastiar und der Schatzmeister Dschanusipar, drängen sich näher an den König heran, und der letztere erdolcht ihn im Dunkel der einbrechenden Nacht. Dann eilen sie zu Iskender, von dem sie für ihre verrätherische Blutthat reichen Lohn hoffen. Doch der siegreiche König empfängt sie kalt und fordert sie auf, ihn zu dem gefallenen Schah zu führen.

Es folgt nun eine überaus schöne, dramatisch ergreifende Scene. Dara ist noch am Leben, wenn auch vom Blutverlust ganz erschöpft. Blitzschnell steigt Iskender vom Pferde und legt das Haupt des Schwerverwundeten auf seinen Schoß, löst ihm Harnisch und Helm, stillt das Blut und tröstet ihn mit innigster Theilnahme unter heißen Thränen. Hier ist Firdûsi wieder in seinem Element. Er entfaltet mit einfachen Mitteln dieselbe pathetische Kraft wie beim Tode Isfendiars. Die Situation ist ähnlich, aber noch zarter und hinreißender durchgeführt. Dara dankt in innigen Worten; aber er fühlt den Tod in seinen Gliedern und lehnt die ihm wieder zugesagte Krone ab. Er mahnt den ritterlichen Sieger, sich nicht zu überheben. Er weist ihn auf seine eigene einstige Größe hin, und wie er nun aller Schätze beraubt, um Thron und Reich gebracht, von Verräthern schnöde hingeschlachtet, von allen verlassen sei — welch ein Bild der Vergänglichkeit! „Meine Hoffnung", so schließt er, „ruht nur auf Gott, der für alle seine Geschöpfe sorgt."

Iskender ist so ergriffen, daß der Sterbende selbst ihn trösten und beruhigen muß, um ihm seine letzten Wünsche und Willensbestimmungen auftragen zu können. Er fordert ihn auf, den Herrn, den Weltenschöpfer, zu fürchten, der Himmel und Erde und die Zeit gemacht hat, der das Starke und das Schwache geschaffen. Dann übergibt er in Iskenders Obhut seine ganze Familie und bittet ihn, seine Tochter Ruschenek (Roxane) zur Frau zu nehmen. Auf sie setzt er die Hoffnung seines Stammes: sie wird ihm einen Sohn schenken, in dem Isfendiars Name, Zerduschts Glaube und der Ruhm der Kajaniden neu aufleben wird.

Iskender schlägt in die ihm dargebotene Rechte und gelobt dem sterbenden König feierlich, seine letzten Wünsche zu erfüllen. Und Dara zieht Iskenders Hand an seine Lippen und spricht: „Gott sei deine Zuflucht! Ich überlasse dir den Thron und kehre zurück zum Staube; ich übergebe meine Seele Gott, dem Allheiligen."

Hierauf stirbt Dara, und Iskender ehrt seine Leiche mit königlicher Pracht. Die beiden Mörder werden an Bäumen aufgeknüpft, den Kopf nach unten, und von den Kriegern elendiglich mit Steinen todtgeworfen.

Digitized by Google

Dieſe gerechte Strafe gewinnt Iskender die Herzen der Iranier, und alle unterwerfen ſich freudig ſeinem Scepter.

XX. Iskender, der Rumi, d. h. Alexander der Große, tritt nun als vollgiltiger Perſer in die Reihe der Könige von Iran ein, und die Sage bemächtigt ſich ſeiner weitern Eroberungszüge nur, um ihn zu einem Sagenhelden umzugeſtalten, der völlig den ältern Königen und Helden gleicht, nur daß keine Pflicht der Blutrache mehr auf ihm laſtet, ſeine Kriegszüge nicht mehr Turan gelten, ſondern die ganze bekannte Welt umfaſſen. Die erſchütternde Tragik des alten Raſſenkampfes fällt deshalb hier weg, und ſelbſt das kriegeriſche Element überhaupt weicht zurück gegen eine Kette phantaſtiſcher Abenteuer, in welchen das Wunderbare und Seltſame immer mehr das rein Menſchliche und Natürliche verdrängt. Auch hier bewährt indes der Dichter ſeine unerſchöpflich reiche Darſtellungsgabe. Die fremdartige Welt, in die er uns führt, ſcheint ſich ganz natürlich an das Vorausgegangene anzugliedern, und in vielen Zügen klingen ältere Erinnerungen der Dichtung wieder, ſei es, daß die Volksſage ſich das alles ſchon ſo zurechtgelegt oder der Dichter ſelbſt erſt die griechiſchen und talmudiſchen Ueberlieferungen der ältern perſiſchen Sage angepaßt hat.

Vor allem erfüllt Iskender aufs treueſte, was er dem ſterbenden Dara gelobt. Nachdem er Daras Gattin Dilarai gleich nach ſeinem Tode liebevoll getröſtet und in ſeinen Schutz genommen, begehrt er von ihr in einem neuen Briefe die Hand ihrer Tochter Ruſchenek; er ſchreibt auch an Ruſchenek ſelbſt und ſendet ihr mit dem Boten zugleich die koſtbarſten Brautgeſchenke. Die Brautwerbung wird ſehr dankbar aufgenommen, und Iskender läßt nun ſeine eigene Mutter Nahid von Ammurieh kommen, um für die Ausſteuer der Braut und das Brautfeſt ſelbſt zu ſorgen. In aller Verſchwendung orientaliſcher Pracht zieht Ruſchenek in Iſthakhr ein, und Iskender nimmt ſie auf wie eine ſeiner würdige Königin.

Nach der Hochzeit aber beginnt alsbald der bunte Reigen der ſeltſamen Abenteuer, mit welchen der Orient die Kriegszüge des macedoniſchen Eroberers umgeben hat. Nur ſieben Tage gönnt er ſeiner Neuvermählten Ruſchenek; dann rüſtet er ſich zur Fahrt gen Indien, von wo Dara in ſeinem Unglück allzuſpät Hilfe erhofft hatte. Der erſte, auf den er hier ſtößt, iſt Keïd, der König von Kanudſch. Dieſer wird indes rechtzeitig durch zehn ſeltſame Traumgeſichte gewarnt, welche ihm der weiſe Mihran deutet. Das merkwürdigſte dieſer Geſichte iſt das vierte:

„Darauf haſt du ein Tuch geſehen, das vier Männer reinen Geiſtes ergriffen hatten; das feine Tuch zerriß nicht unter ihrer Anſtrengung, und die Männer ermüdeten nicht, weiter zu ziehen. Wiſſe, dieſes Tuch iſt die Religion, und die vier Männer wollen ſeine Hüter ſein. Die erſte (dieſer Religionen) iſt jene der Dihqâns, der Feueranbeter, welche nur ſchweigend den Barſom (den heiligen Zweig) in die

Digitized by Google

Hand nehmen; die zweite ist der Glaube des Moses, welchen man den jüdischen nennt, und welcher gebietet, nur Gott allein zu preisen; die dritte ist der reine Glaube der Junis (Jonier-Griechen), welcher die Gerechtigkeit in das Herz der Könige versetzt; die vierte ist der heilige Glaube der Araber, welcher das Haupt verständiger Menschen vom Staube erhebt. Sie kämpfen, die einen gegen die andern, und werden der Religion halber einander feind sein; aber später wird ein ruhmreicher Mann aus der Wüste der lanzenbewehrten Ritter kommen, ein heiliger und gutgearteter Mann, welcher den Dienst Gottes nach allen vier Seiten verbreiten wird."

In den weitern Verlauf der Dichtung spielt übrigens weder dieser Traum noch die meisten andern hinein, sondern nur der Rath des weisen Mihran: es sei jetzt die Epoche Iskenders angebrochen; er sei ein großer, unbesieglicher Mann. Keïd solle ihn deshalb nicht bekämpfen, sondern ihn die vier Wunderdinge sehen lassen, die er besitze: seine Tochter, seinen Weisen, seinen Arzt und seinen Zauberbecher. Denn Iskender sei ein wißbegieriger Mann und werde dann ruhig seines Weges ziehen. Keïd folgt diesem guten Rath. Iskender sendet nun weise Männer nach Kanudsch, und diese holen ihm die vier Weltwunder herbei. Die Tochter Keïds ist so schön, daß Iskender sie sich antraut; den Weisen und den Arzt prüft er mit allerlei Fragen, und der Zauberbecher, aus dem er mit seinen Großen trinkt, wird wirklich nicht leer durch eine magnetische Kraft, die stets neues Wasser an sich zieht. Deshalb beläßt Iskender den Keïd in seiner königlichen Würde und zieht in Freundschaft an seinem Lande vorüber.

Anders geht es dem König Für (dem Poros der griechischen Geschichtschreiber), den Dara zu Hilfe gerufen. Dieser trotzt dem Eroberer kühn, da derselbe seine Unterwerfung heischt, und stellt ihm ein gewaltiges Heer entgegen, besonders furchtbar durch die vielen gut abgerichteten Kriegselefanten. Iskender bekommt auch Schwierigkeit mit seinen eigenen Leuten, die aufs äußerste erschöpft sind und sich weigern, durch pfadlose Einöden und Gebirge weiter dem sichern Verderben entgegenzugehen. Doch Iskender läßt sich dadurch nicht von seinem Vorsatz abbringen. Er erklärt den kampfmüden Rumis, sie sollten nur nach Hause gehen; er werde den Zug mit den Iraniern allein fortsetzen. Um sich aber der Elefantengefahr zu erwehren, läßt der König alle Schmiede und Schlosser aus Rum, Misr und Fars zusammenkommen, dreitausend an der Zahl. Diese schmieden über tausend Pferde- und Reiterfiguren aus Eisen, die sich auf Rädern bewegen und von innen mittelst Naphtha bis zur Glühhitze heizen lassen. So zieht Iskender dem König von Indien entgegen, dreißigtausend Mann im Vordertreffen, vierzigtausend Rumis in der Mitte und vierzigtausend Leute aus Misr in der Nachhut. Beim Zusammenstoß der Heere läßt er die eisernen Kriegsmaschinen vorrücken und das Naphtha anzünden. Die Kriegselefanten versengen sich die Rüssel an den glühenden Rittern und Pferden, werden wüthend und bringen das Heer der Inder in äußerste Verwirrung. Iskender

Digitized by Google

fällt über die wankende und zerrissene Linie her, schlägt selbst dem König das Haupt ab und erringt den glänzendsten Sieg.

Nachdem er Sawurg zum tributpflichtigen König an Stelle Fürs eingesetzt, wendet sich der Eroberer wieder westwärts, um Beit-el-Haram, die Wohnung Ismaels, d. h. die Ka'ba, zu besuchen. Ueber Kadesia zieht er nach Tschehrem und unterwirft sich alles dazwischen liegende Land. Hier besucht ihn Nasr, der Sohn des Katib, der Herrscher von Mekka, und klagt ihm, daß er von dem Stamme des Khoza hart bedrängt werde. Iskender nimmt sich seiner an, erobert Hedschaz und Yemen und pilgert dann zu Fuß zu dem „heiligen Hause", von den jubelnden Söhnen Ismaels umringt.

Von Tschidda aus fährt Iskender mit einer Flotte über das Rothe Meer nach Misr (hier Aegypten). Keithun, der König, empfängt ihn friedlich mit seinem ganzen Heer, und Iskender hält ein Jahr lang bei ihm Rast. Ueber das angrenzende Land Andalus[1] herrscht eine Königin Namens Keidafeh[2], in der sich Züge der Königin von Saba mit solchen der Semiramis vereinen. Iskender verlangt von ihr Tribut, und da sie denselben verweigert, rückt er mit seinem Heere auf ihr Reich los. In einer Grenzstadt fällt ihr eben neuvermählter Sohn Keiderusch mit seiner Gattin in seine Hände. Das benutzt er, um wieder einmal einen Incognitostreich zu machen. Er läßt seinen Vezier Bithekun als König kleiden und durch ihn das junge prinzliche Paar zum Tode verurtheilen; er selbst aber, als Vezier gekleidet, legt Fürbitte für die jungen Leutchen ein und rettet sie vom Tode. So gewinnt er Vertrauen und Liebe des Keiderusch[3], der ihn auf seine Bitte als Gesandten Iskenders durch die gewaltigen Feldlager und Festungen bis zu seiner Mutter führt. Wie einst vor Dara, spielt er seine Gesandtenrolle ganz vortrefflich; allein die kluge Königin hat sich während seines Aufenthaltes in Misr ein Porträt von ihm verschafft und erkennt ihn deshalb auf den ersten Blick. Sie läßt ihn aber ruhig seine Komödie weiter spielen;

[1] Mit „Andalus" ist hier wohl das spanische Andalusien gemeint; denn der Sage nach sollte schon Nabuchodonosor und nach ihm Alexander nach Spanien gezogen sein. Doch scheint der Dichter Spanien unmittelbar neben Aegypten an der nordafrikanischen Küste zu suchen.

[2] So transscribiren Mohl und Görres den Namen. Die Schreibung rührt wahrscheinlich aus falscher Punktirung und daher Verschreibung des Namens „Kandake" her. Bei Pseudo-Kallisthenes heißt das Land nicht „Andalus", sondern „Kusch" (Aethiopien), die Königin „Kandake".

[3] Bei Görres heißt dieser Sohn der Königin „Kendrus", der andere „Tinus", der Vezier Alexanders nicht „Bithekun", sondern „Nitkun". Diese Confusion in der Schreibung der Namen rührt daher, daß in den persischen Handschriften sehr oft alle Vocale (außer den langen) und die diakritischen Punkte fehlen, die wesentlich nöthig sind, um viele der wichtigsten Consonanten zu unterscheiden. — Ob „Keiderusch" auf „Kandarush" (Ales-)kandurús, „Theinusch" vielleicht auf „Ninus" zurückgeführt werden könnte, mögen die Sprachkundigen entscheiden.

Digitized by Google

erst als er ziemlich barsch ihre Unterwerfung verlangt, entlarvt sie ihn, und da er nun, waffenlos, wie er ist, gewaltig bramarbasirt, liest sie ihm ganz freundschaftlich den Text, tadelt seine Selbstüberhebung, empfiehlt ihm größere Weisheit, Klugheit und Bescheidenheit und warnt ihn insbesondere vor ihrem Sohne Theinusch, vor dem jedoch das Incognito des Königs bewahrt bleibt. Iskender schließt darauf mit der Königin ein für beide ehrenvolles und günstiges Bündniß und nimmt Theinusch, der ihn noch immer für den Vezier hält, mit in das persische Lager, wo der Prinz Iskender selbst zu tödten beabsichtigt. Erst inmitten seiner Großen gibt der König sich ihm zu erkennen und entläßt ihn nach heilsamer Ernüchterung. Auch solche kleinere Abenteuer weiß Firdûsi sehr artig und anmuthig aufzuputzen, so daß sie spannend wirken. Die Demüthigung des stolzen Eroberers zeichnet er mit sichtlichem Behagen und mit gewohntem Ernst, ohne daß das Lehrhafte daran sich aufdringlich bemerkbar macht. Die Sage selbst aber schweift von nun an noch regelloser und zielloser, in echt orientalischer Phantastik, von einem Ende der Welt zum andern. Dem Abendländer wird da etwas zu viel zugemuthet; allein den Zeitgenossen Firdûsis mochte das alles keineswegs so unglaublich erscheinen, da Mahmûd von Ghazna in Wirklichkeit bald das zusammengeschmolzene Khalifenreich am Euphrat bedrohte, bald am Indus nach Beute jagte, bald siegreich an den Ufern des Oxus und Jaxartes stand, bald Göttertempel am fernen Ganges plünderte, ein wahrer Ueberall und Nirgends, und immerdar vom Kriegsglück begünstigt.

So treffen wir denn auch Iskender abermals in Indien wieder, wo er diesmal die Brahmanen friedlich um ihre Weisheit befragt, und da er ihnen alle seine Schätze und Gnaden zur Verfügung stellt, die viel bedeutende Antwort erhält: „Schließe uns doch das Thor des Greisenalters und des Todes!"

Von Indien werden wir an das Westmeer versetzt, wo Iskender und seine Tapfern mit See- und Landungeheuern aller Art zu schaffen bekommen, nach dem Lande Habesch, wo Millionen nackter Neger, kohlrabenschwarz und kraftvoll gebaut, ihnen entgegenstürmen und nur der höhern Waffentüchtigkeit und Kühnheit der Perser erliegen, nach einem Wunderlande, wo die baumlangen Einwohner drehbare Füße haben und Iskender selbst einen furchtbaren Drachen erlegt, in die Amazonenstadt Herum, deren streitbare Bewohnerinnen ihn vom Kampfe abmahnen, damit es nicht heiße, Iskender sei von Weibern überwunden worden, die ihm aber freundlich ihre Thore öffnen, als er, weder von einem herbeigezauberten Schneesturm noch von einem glühenden Feuerwind abgeschreckt, nur als wißbegieriger Gast die seltsame Stadt besucht.

Immer dichter häufen sich die abenteuerlichsten Fabeln, theils griechischen Sagenbüchern theils den Erzählungen des Talmud entnommen und mit den

Digitized by Google

Anſpielungen des Korân gemiſcht: das Seltſamſte weiß der Dichter mit neuem poetiſchem Zauber zu umkleiden, und durch alles klingt der ernſte, feierliche Gedanke, daß auch die größte irdiſche Macht ihre Grenze hat und dem allgemeinen Geſetze der Vergänglichkeit unterliegt, daß nur Gott aus ſich groß und unſterblich iſt, daß nur wahre Weisheit, nicht äußere Macht den Menſchen ihm näher bringt und Unſterblichkeit verleiht. Solches und ähnliches vernimmt der Welteroberer, der Zweigehörnte (Dhu'lkarnaïn) der arabiſchen Sage, an der Lebensquelle Khidhr (Chiſer), in welcher die Sonne untergeht, dann von den Vögeln, deren Sprache ihm erſchloſſen wird, und ernſter und drohender von dem Engel Israfil[1], der ihm auf der Spitze eines Berges erſcheint. „Sklave deiner Leidenſchaften!" ruft er ihm zu, „gib dir nicht ſo viel Mühe; denn eines Tages wird ein mächtiger Schrei an dein Ohr gellen! Plage dich nicht ſo viel um Thron und Schatz! Rüſte dich zur Abreiſe und quäle dich nicht weiter."

Doch Iskender kennt keine Ruhe. Trauernd ſteigt er vom Berge herab, um weiter die Welt zu durchſchweifen. Gegen die wilden Völker, die Jadſchudſch und Madſchudſch (Gog und Magog), die im Norden ſein Reich bedräuen, errichtet er unbezwingbare eiſerne Mauern; dann beſucht er den Palaſt, der aus einem einzigen Topas beſteht und in dem ein Todter wohnt, vernimmt die ſeltſame Kunde eines redenden Baumes, ſchleicht ſich verkleidet noch einmal an dem Hofe von Tſchin ein, wo er aber etwas unſanft entlarvt wird, kämpft abermals in Indien und Yemen und führt ſeine Truppen endlich gen Bâbil (Babylon), um da zu ſterben.

Als er ſich dem Tode nahe fühlt, erwacht noch einmal die Anhänglichkeit an das heimatliche Rum; er verfällt auf den grauſamen Gedanken, alle Abkömmlinge des Hauſes der Kajaniden zu einem Feſte zu verſammeln und ſie hinſchlachten zu laſſen, damit niemand übrig bliebe, der je wieder Krieg gegen Rum führen könnte. Er beſchließt indes, vor der Ausführung noch den Rath des weiſen Ariſtatalis einzuholen. In einem ſehr ſchönen Briefe räth ihm der große Philoſoph von dieſem orientaliſchen Herrſcherſtreich ab, empfiehlt ihm dagegen, alle Großen und Heerführer des Reiches kommen zu laſſen und ſein Reich ſo unter ſie zu vertheilen, daß die Stärke des einen diejenige des andern im Gleichgewicht halte. So werde die Macht der Kajaniden zum Schilde für Rum werden. In dieſem Sinne macht Iskender dann ſein Teſtament und ſtirbt. Man will ihn in dem Walde von Khurm begraben, aber eine wunderbare Stimme erklärt: „Der Platz Iskenders iſt zu Iskenderieh (Alexandria)." So wird die Leiche denn nach Iskenderieh gebracht und dort beſtattet. Ueber hunderttauſend Menſchen

[1] Name des Erzengels, der am jüngſten Tag die Gerichtspoſaune blaſen ſoll. Im Korân ſelbſt kommt der Name nicht vor. Vgl. Wahl, Korân S. 274.

Digitized by Google

trauern da um ihn, auch der greise Aristatalis und die Weisen von Rum, ebenso Nahid, seine Mutter, und seine Gemahlin Ruschenek. An das Klagelied der Trauernden knüpft der Dichter seine eigenen elegischen Worte. Auch er fühlt sich alt und tief enttäuscht über die Hoffnungen und Erwartungen des irdischen Lebens. Schmerzlich erhebt er seine Klage zum Himmel, der ihn aber an Gott verweist:

„Frag ihn um den Weg, der Tag und Nacht,
Der mich und Sonne und Mond gemacht,
Den Einzigen, allen offenbar,
Der immer sein wird und immer war,
Der alles Geschaffene rief hervor,
Und wer es läugnet, der ist ein Thor.
Ich bin sein Knecht nur, ihm unterthan,
Und wandle die mir gezeichnete Bahn.
Zu Gott dich wende, er ist dein Hort,
Ihn flehe um Hilfe mit frommem Wort.
Der Himmel kennt keinen andern Herrn,
Nicht Sonne, nicht Mond, nicht Morgenstern."

Schon die naive Weise, in welcher Firdûsi den gewaltigsten Eroberer und den größten Denker des klassischen Alterthums in seiner Dichtung behandelt, weist auf den ungeheuern Abstand hin, der die geistige Bildung der Griechen von jener der Perser trennt. Die Erzählung ist indes nicht nur in ihren einzelnen Theilen poetisch ausgeführt und abgerundet, sondern auch mit bewundernswerther Kunst in den Rahmen des größern Epos hineingewoben, so daß der Heldenruhm des Isfendiar schon die Anfänge seines Großenkels Iskender umglänzt, der Weltruf Alexanders erhaben und zugleich tief elegisch auf die gesamte alte Heldensage von Iran zurückstrahlt. Mehrere persische Dichter, besonders Nizâmî, haben später die Alexandersage aus diesem großartigen Sagenkranze herausgerissen und für sich noch feiner ausgestaltet; allein die einfache epische Größe des Firdûsi hat keiner von ihnen erreicht.

Fünftes Kapitel.

Die Sagengeschichte der Sassaniden im Schâhnâme.

Am wenigsten Beachtung hat von den drei Haupttheilen des Schâhnâme bis jetzt der dritte gefunden, welcher die Sagengeschichte Persiens vom Tode Alexanders des Großen bis zum Untergange des persischen Reiches unter Jezdegerd III. weiterführt und somit in seinen sechzehntausend Doppelversen (fast zweimal dem Umfang der Ilias entsprechend) noch einen Zeitraum von

Digitized by Google

865 Jahren umſpannt. Weder Schack noch Rückert ſind in ihren Ueberſetzungen ſo weit gediehen. Auch die Auszüge von Görres ſchrumpfen hier immer mehr zuſammen, und man wird faſt nothwendig zu der Vorſtellung gedrängt, die unabſehbare Maſſe des Stoffes habe endlich den alternden Dichter völlig erdrückt, der Geiſt der Poeſie ſei von ihm gewichen und der Rieſenſtrom ſeiner Dichtung laufe traurig im Sande aus, wie der ſtolze Rhein in den Dünen bei Katwijk. Auch ein oberflächlicher Blick in das Gedicht iſt geeignet, dieſe Vorſtellung zu beſtärken. An die Liſte der zwanzig Sagenkönige von Kaiumors bis auf Iskender reihen ſich hier noch dreißig andere Könige, von welchen aber den meiſten nur ein ganz kurzer Abſchnitt gewidmet iſt, mit ähnlicher, faſt ſtereotyper Behandlung, als wäre es Firdûſi nur darum zu thun geweſen, die gegebene Königsliſte mit einigen hergebrachten Lobſprüchen ſchematiſch auszufüllen. Nur ſieben dieſer Herrſcher wird ein anſehnlicherer Raum gegönnt; aber da ſteht der kritiſche und realiſtiſche Abendländer des 19. Jahrhunderts vor einer Erſcheinung, die ihm nahezu ungenießbar und abgeſchmackt vorkommen muß: die perſiſche Volksdichtung hat nämlich dieſe ſieben Könige, die ſich mittelſt Inſchriften, Münzen und Geſchichtsurkunden actenmäßig verfolgen laſſen, zum Gegenſtand des naivſten Spieles gemacht und zu vollſtändigen Sagenkönigen umgeſtaltet, wie die noch unciviliſirten Germanen die Könige Dietrich und Rother, Lear und Macbeth und die altnordiſchen Potentaten, die Saxo Grammaticus in ſeiner Chronik verſammelt hat. Wer indes noch Volksgeiſt und Volksſage zu ſchätzen weiß, der wird ſicher nicht ohne Vergnügen dem perſiſchen Homer auch hier lauſchen, wie er, im Anſchluß an die Pehlevi-Bücher des treuherzigen Dihqân, uns gemüthlich weiter fabulirt, was ſeit Iskenders Tod ſich in Perſien zugetragen, bis endlich der Araber kam und mit dem ſchneidigen Schwerte des Propheten den Faden der alten perſiſchen Ueberlieferung für immer abſchnitt[1].

Firdûſi verſteht es aber nicht nur als gemüthlicher Erzähler, die Fäden der Sage behaglich weiterzuſpinnen und miteinander zu verknüpfen, er hat

[1] Die Ausgeſtaltung der Sage und Dichtung mit der wirklichen Geſchichte zu vergleichen, würde zu weit führen. Reiches Material bietet Th. Nöldeke, Geſchichte der Perſer und Araber zur Zeit der Saſaniden. Aus der arabiſchen Chronik des Tabari überſetzt ꝛc. Leyden, E. J. Brill, 1879. Eine Quelle, aus der Firdûſi unmittelbar geſchöpft zu haben ſcheint, hat Nöldeke aufgefunden: Geſchichte des Artachšir i Pâpakân, aus dem Pehlewi überſetzt. Göttingen 1879. Die Schrift iſt nicht wirkliche Geſchichte, ſondern ein hiſtoriſcher Roman, der in manchem von den arabiſchen Bearbeitungen der Saſſanidengeſchichte abweicht und ſpätere Ueberlieferungen hinzugeſchmolzen hat. Die Fabel ſelbſt, die den eigentlichen Kern der Erzählung bildet, ſtimmt in ſo vielen Stücken mit dem überein, was Kteſias über Kyros berichtet, daß hier eine national-perſiſche Sage von dem Gründer des altperſiſchen Reiches auf denjenigen des neuperſiſchen übertragen zu ſein ſcheint. Alfr. v. Gutſchmid, Kleine Schriften III (Leipzig 1892), 133. 134.

Digitized by Google

auch tief in das Menschenherz geblickt und weiß, bei aller Einfachheit der Form und des poetischen Schmuckes, doch die verschiedensten Charaktere, Handlungen, Stimmungen in reizendster Mannigfaltigkeit zu entwickeln und lebensvoll zu verbinden und die Fülle der Einzelheiten, um einen Hauptheldenen gruppirt, zum großen Massenbilde zu gestalten, das bald durch die Stammesüberlieferung der Könige, bald durch den immer wieder auftauchenden Kampf zwischen Iran und Turan oder jenen zwischen Iran und Rum, bald durch ganz concrete Beziehungen, bald durch den unversöhnlichen Kampf zwischen Ormuzd und Ahriman in den Kreis der ältern Heldensage gerückt wird und mit ihr zum wirklichen Heldengedicht im großen Stile verschmilzt. Wir müssen uns begnügen, kurz die Haupthelden zu charakterisiren, um welche sich die Handlung lagert wie ein gewaltiges Gebirge um einige wenige verschieden gestaltete Spitzen, von denen das Ganze seine Eigenartigkeit erhält.

1. Ardeschir Babekan.

Als Firdûsi sein Alexander-Lied vollendet hatte, fügte es sich, daß der Sultan Mahmûd den edeln Einfall hatte, seinem Volke die Steuern für ein Jahr zu erlassen. Dafür preist ihn der Dichter in einigen begeisterten Versen, verspricht sich schon die Wiederkehr der Zeiten des guten Königs Kesra Nuschirwan und fährt dann in seiner Erzählung fort.

Wie der weise Dihqân von Dschadsch berichtet, gehörte der Elfenbeinthron nach Iskender niemand zu. Fürsten aus dem Hause Aresch, tapfere, leichtlebige, unruhige Leute, rissen in allen Winkeln der Erde Stücke von Provinzen an sich und thaten, was sie wollten. Man nannte sie Stammeskönige — Mulûk-i-Thewâïf. Zweihundert Jahre ging es so. Es gab eigentlich keinen König. Doch war Ruhe auf Erden. So geschah es nach Iskenders Plan, daß Rums Glück ja nicht in Gefahr käme.

Firdûsi nennt neun dieser Kleinfürsten. Von dem ersten: Aschk, aus Kei Kobads Stamm, hieß ihre Dynastie die der Aschkanier. Als letzten nennt er Ardewan den Großen. Derselbe besaß Schiras und Isfahan; die Herrschaft über Isthakhr (Persepolis) verlieh er Babek, dessen Bogen den Schlangen Schmerzensgeschrei entlockte. Aber nicht von dieser Seite sollte neues Heil für Iran kommen, sondern von einem Sohne Daras (nach früherer Angabe: Bahmans), der nach Indien gezogen war und Sasan oder Sassan hieß. Der Name erbte sich durch fünf Generationen vom Vater auf den Sohn. Sie lebten, obwohl Königssöhne, als arme Hirten und Kameltreiber, und so hatte sich auch der letzte dieser Sasan oder Sassaniden dem Statthalter Babek als Hirte verdingt. Es war aber die Stunde gekommen, wo das anscheinend erstorbene Reis wieder in vollem Königsglanze aufblühen sollte. Babek wurde das im Traume gezeigt: er sah seinen Hirten

Digitized by Google

Sasan hoch auf einem Elefanten, das Schwert in der Hand, und alle Anwesenden neigten ihr Haupt vor ihm. Er säumte nicht, ihm seine Tochter zu vermählen. Der vielversprechende Knabe, der aus dieser Ehe hervorging, wurde von den Mobeds Ardeschir Babekan genannt und zeichnete sich bald so aus, daß ihn Ardewan der Große an seinen Hof berief. Das Glück dauerte aber nicht lange. Auf der Jagd bekam Ardeschir Streit mit einem der königlichen Prinzen wegen eines Waldesels, den beide zuerst getroffen zu haben behaupteten. Ardeschir erhielt natürlich Unrecht, wurde vom Hofe verwiesen und vom Spielgenossen des Prinzen zum Pferdeaufseher degradirt. Sein Großvater schickte ihm jedoch zehntausend Goldstücke, und so lebte er denn bei Wein und Gesang fröhlich in Saus und Braus. Gulnar, eine Lieblingssklavin des Königs, verliebte sich in den bildschönen Jüngling und ließ sich in ein zärtliches Verhältniß zu ihm ein. Durch sie erfuhr er eines Tages, daß Ardewan sich von den Mobeds sein Horoskop hatte stellen lassen und daß diese erklärt hätten, einer seiner Diener würde ihm nächstens entlaufen und ein mächtiger Herr und König der Welt werden. Auf diese Entdeckung hin fliehen Ardeschir und Gulnar gleich in der nächsten Nacht, mit Kleinodien wohl versehen, auf den besten Pferden des Königs, der ihre Flucht erst am folgenden Morgen merkt und ihnen nun alsbald mit seinen Reitern nachsetzt. Todmüde wollen die Flüchtlinge an einem Brunnen rasten, aber sie werden von zwei jungen Leuten rechtzeitig gewarnt und eilen weiter, ein wilder Bock hinter ihnen drein, ein für Ardewan ungünstiges Zeichen. Wie der König abends endlich eine Stadt erreicht, sind die zwei schon längst vorüber, und die weisen Mobeds rathen ihm, in die Stadt zurückzukehren. Ardeschir aber gelangt glücklich an einen See, setzt über und sammelt in der Nähe von Isthakhr alsbald alle Anhänger des inzwischen gestorbenen Babek um sich. Alles huldigt ihm wie einem König; auch Tebak, der Kleinherrscher von Dschehrem, schließt sich ihm an und wird, nachdem er sich seiner Zuverlässigkeit versichert, zum Oberfeldherrn seiner Truppen ernannt. In kurzem Kriege schlägt Ardeschir erst Bahman, den Sohn Ardewans, aufs Haupt, dann diesen selbst und heiratet auf Tebaks Rath dessen Tochter. Dann baut er die Stadt Kharreh-i-Ardeschir, gründet darin einen Feuertempel, erneuert die Feste Mihrigan und Sedeh und führt einen glänzenden Feldzug wider die Kurden. Die romantische Flucht und Ritterfahrt des Ardeschir, durch welche das alte Königshaus in seinen Nachkommen, den Sassaniden, wieder auf den Thron gelangt, ist sehr lebhaft und poetisch erzählt. Es folgt nun, wie früher bei Zal und Rustem, wieder ein Stück Wunderromantik und Märchenpoesie, das ganz in die alte Sagenzeit zurückversetzt. Das ist die Geschichte vom Wurme des Heftwad (des Mannes mit den sieben Söhnen). Sie spielt zu Kudscharan am Persischen Meerbusen und ist eine überaus anmuthige Spinnstubengeschichte.

In Kudscharan lebte ein Mann, der war zwar arm, aber fröhlichen Gemüths. Er hatte seinen Namen Heftwad davon, daß er sieben Söhne besaß. Auch eine Tochter hatte er, ein sehr braves Mädchen, aber er gab nichts auf sie. Die Bevölkerung der Stadt war zahlreich, doch durchweg arm und für ihren Lebensunterhalt auf ihre Handarbeit angewiesen. Besonders viele arme Mädchen mußten sich mit Spinnen ihr Brod verdienen. In der Nähe der Stadt war ein Berg. Dahin gingen sie zusammen, jede mit der ihr zugewogenen Baumwolle und mit einem Spinnrocken aus Pappelholz. Am Stadtthor versammelten sie sich und brachten ihr Mittagessen mit, die eine wie die andere, um keine Zeit zu verlieren; am Abend kehrten sie zu den Ihrigen zurück mit dem gesponnenen Garn.

Eines Tages, als die Mädchen so bei ihrem Spinnrocken ihr bescheidenes Mahl einnahmen, biß die Tochter Heftwads in einen Apfel, der vom Baum gefallen war und den sie unterwegs aufgelesen hatte. In der Mitte fand sich ein Wurm. Sie nahm ihn heraus und steckte ihn an ihren Rocken. Als die Mädchen ihr Mahl beendigt hatten und wieder an die Arbeit gingen, sagte sie: „Im Namen Gottes, der nicht seinesgleichen hat, will ich euch heute zeigen, was man spinnen kann unter dem Stern des Apfelwurms.“ Alle lachten aus vollem Halse und zeigten dabei ihre schönen weißen Zähne. Aber die Tochter Heftwads spann an diesem Tage doppelt so viel als sonst und notirte die Rechnung auf dem Boden. Gleich einer leichten Luftgestalt huschte sie nach Haus. Die Mutter war hochentzückt über den guten Erfolg ihrer Arbeit und segnete sie zärtlich. Am andern Tag nahm das Mädchen doppelt so viel Baumwolle mit als früher und spann alle mit Leichtigkeit ab.

So fängt die Geschichte an, ein köstliches Miniaturbild aus dem persischen Volksleben.

Tag für Tag spinnt die junge Zauberin mehr. Die Eltern meinen, sie müsse wohl mit einer Peri (Fee) in Beziehung stehen. Da erzählt sie ihnen die Sache und zeigt ihnen den Wurm. Der Vater wird nun ganz übermüthig, gibt sein Handwerk auf und gönnt sich gute Tage. Man füttert den Wurm, der beständig wächst. Sein Kopf und sein Rücken nehmen schöne Farben an. An der Kunkel wird es ihm zu enge, und so setzt ihn Heftwad in eine schöne schwarze Büchse. Heftwad wird reich und angesehen. Es geschieht nichts Wichtiges mehr in der Stadt, ohne daß er um seinen Rath gefragt wird. Das ärgerte einen Emir, der in der Stadt lebte, hochangesehen war und seine eigenen Truppen hielt. Er wollte von Heftwad Geld erpressen; doch dieser sammelte seine sieben Söhne und viel Kriegervolk um sich, bekämpfte, besiegte und tödtete den Emir und zog alle seine Schätze ein. Darauf baute er sich ein festes Schloß auf einem Berg. Der Wurm, der unterdessen immer größer geworden, erhielt in dem Schloß einen weiten steinernen Behälter und seinen eigenen Diener, der ihn täglich mit Reis

Digitized by Google

füttern mußte. Er wurde ein Riesenthier wie ein Elefant. Heftwad aber wurde ein großer Mann, der von Tschin bis Kirman Krieg führte; jeder seiner Söhne hatte ein Heer von zehntausend Mann, und alle Welt fürchtete sich vor ihnen.

Ardeschir zog wider sie zu Felde, wurde aber geschlagen. Unterdessen brannte Mihrek, der Sohn Nuschzads, ihm seinen eigenen Palast nieder. Während Ardeschir am Mahle saß, fuhr plötzlich von Heftwads Schloß — auf zwei Parasangen Abstand — ein Pfeil daher und durchbohrte den vor ihm stehenden Lammbraten, und auf dem Pfeil stand in Pehlevi geschrieben: „Weiser König! Wisse, dieser Pfeil kommt von der Zinne des Schlosses, das der Stern des Wurms behütet; hätte ich diesen Pfeil auf Ardeschir gerichtet, so hätte er ihn durchbohrt.“ Da verging Ardeschir aller Muth, und er zog mit seinem Heere zurück gen Fars. In einer Stadt traf er aber zwei Jünglinge, die ihn trösteten. Sie theilten ihm mit, daß der Wurm ein Diw, ein Geschöpf Ahrimans, sei und nicht mit Gewalt, sondern nur mit List überwunden werden könne. Auf ihren Rath verkleidete er sich wie einst Isfendiar in einen Kaufmann, nahm aber statt Genossen nur einen ehernen Kessel mit Blei und Zinn mit sich. Nachdem er sich bei den Hütern des Wurmes eingeschmeichelt, erlangte er die Gunst, ihn selbst füttern zu dürfen, machte die Hüter betrunken und tödtete den Wurm, indem er ihm statt der gewohnten Speise geschmolzenes Zinn und Blei in den Rachen laufen ließ.

Mit dem Wurm weicht das Glück von Heftwads Seite. Er eilt zwar mit einem großen Heere herbei, wird aber von Ardeschir mit leichter Mühe geschlagen und an einem Baume aufgeknüpft. Darauf zieht Ardeschir nach Thisifun (Ktesiphon) oder Bagdad, setzt sich die Krone aufs Haupt, besteigt den Elfenbeinthron der alten Könige von Persien in voller Herrlichkeit, von Guschtasp kaum zu unterscheiden, und nennt sich fürder „Schahinschah“, d. h. „König der Könige“.

Noch einmal indes wird das Wiederaufleben des alten Herrscherhauses ernstlich bedroht. Ardeschir hat die Tochter Ardewans geheiratet. Kaum läßt sie ihn einen Sprößling erhoffen, da wird sie von ihren nach Indien entflohenen Brüdern aufgestachelt, ihrem königlichen Gemahl Gift zu reichen. Zum Glück läßt Ardeschir den Becher fallen, und so wird die Giftmischerin entlarvt. Der König verurtheilt sie auf den Rath seines obersten Mobed zum Tode; allein derselbe Mobed, der diesen Rath ertheilt, rettet heimlich ihr das Leben, um den fürstlichen Stamm und damit die Sicherheit des Reiches zu wahren, versteckt sie in seinen eigenen Gemächern, läßt ihr Kind Schâpûr fürstlich erziehen und eröffnet endlich das Geheimniß zu geeigneter Stunde, da der Schah, bereits alternd, in tiefer Trauer den Mangel eines Sohnes und Nachfolgers empfindet. Auf den Rath des Astrologen Keîd wird Schâpûr

Digitized by

mit der Tochter des Königs Mihrek vermählt, und so erlebt Ardeschir auch noch die Geburt eines Enkels, der Ormuzd genannt wird. Wie Schâpûr so wird auch Ormuzd dem Großvater einige Zeit geheim gehalten, aber schon als Knabe daran erkannt, daß er beim Ballspiel den Ball unmittelbar vor den Füßen des Königs wegzuholen wagt, während alle andern Knaben sich scheu ducken und verkriechen. So ist für die Fortdauer des Königshauses gesorgt. Aber damit begnügt sich Ardeschir keineswegs; er gestaltet auch das ganze Reich von neuem durch die weisesten Gesetze und Verwaltungsmaßregeln. Auch das schildert uns Firdûsi ausführlich in anschaulicher und ganz poetischer Weise: die Volkserziehung, die Einrichtung der Beamten und Schreiberstuben, die Provincialverwaltung, das Gerichtswesen, die Militärverwaltung, die Einrichtung der Gesandtschaften, die Armenpflege, die Regierungsthätigkeit des Fürsten selbst. Es ist ein überaus ansprechendes Culturbild, bei dem Firdûsi wohl auch im Auge hatte, dem Sultan Mahmûd einen Fürstenspiegel vorzuhalten.

Vor dem Tode ertheilt Ardeschir noch einmal allen die besten Rathschläge, trifft die vernünftigsten Bestimmungen und übergibt dann seinem Sohne Schâpûr das nach außen mächtige, nach innen wohlgefestigte Reich.

2. Schâpûr Dhu'l Aktaf.

Nach Ardeschirs Ableben erhob sich an allen Grenzen Tumult; doch sein Sohn Schâpûr zog alsbald aus, schlug die Rûmî bei der festen Stadt Baluineh, nahm ihren Heerführer Baranusch gefangen, eroberte eine ungeheure Beute und zwang dem Kaisar einen großen Tribut ab. Dann baute er die Stadt Schâpûrgird und das feste Schloß bei Nischâpûr und ließ durch den gefangenen Römerfeldherrn Baranusch bei Schuster eine große Brücke über den dortigen Fluß schlagen, nach allen Regeln römischer Brückenbaukunst. Baranusch ist offenbar der gefangene Kaiser Valerian, der aber seltsamerweise in der Dichtung, wohl schon zuvor in der persischen Ueberlieferung zum bloßen Feldherrn herabgesunken.

Auf diesen ersten Schâpûr (XXII.[1]) folgen mehrere Könige, von denen der Dichter nicht viel zu berichten weiß: Ormuzd (XXIII.), sein Sohn Bahrâm (XXIV.), ein zweiter Bahrâm (XXV.), dann Bahrâm Bahrâmiân (XXVI.), Nersi (XXVII.) und dessen Sohn Ormuzd (XXVIII.). Eine hervorragende Rolle spielt erst wieder Schâpûr, mit dem Beinamen Dhu'l Aktaf (XXIX.), der aus der Kirchengeschichte sattsam bekannte Sapor II., der von 309—379 über Persien regierte, ein erbitterter Christenverfolger, aber für die Perser einer der bedeutendsten Herrscher aus dem Geschlechte der Sassaniden, der das Reich mächtig im

[1] Die fortlaufende Zahl in der Königsliste des Schâhnâme.

Digitized by Google

Innern befestigte und glücklich gegen die Araber und Römer vertheidigte. Die Sage hat ihn aber zum Theil mit dem ersten Schâpûr zusammengeworfen, die Ereignisse seiner Regierung mit frühern und spätern durcheinander geschoben und aus ihm selbst eine ganz romanhafte Gestalt gemacht.

Er zieht zuerst wider die Araber zu Felde, welche seine Schwester geraubt, und belagert den Araberfürsten Thaïr in seinem festen Schlosse. Von den Zinnen herab erschaut ihn aber Malikeh, Thaïrs Tochter, und gewinnt ihn so lieb, daß sie die Festung mitsamt ihrem Vater in seine Hand liefert. Nachdem Schâpûr dann eine Weile glücklich regiert, überkommt ihn die Lust, einmal die Herrlichkeit des Kaisar in Rûm mit eigenen Augen zu schauen. Er setzt deshalb seinen Vezier zum Reichsverweser ein und wandert mit einer Karawane incognito als Kaufmann nach Rûm. Er gelangt glücklich zum Kaisar. Da wird er aber durch einen übelgesinnten Iranier verrathen. Der Kaisar läßt ihn in eine Eselshaut nähen, übergibt ihn als Gefangenen der Kaiserin und zieht alsbald aus, um das seines Herrschers beraubte Iran zu überrumpeln. Die Kaiserin ist jedoch nicht vorsichtig genug; sie überläßt den hohen Gefangenen einer aus Iran gebürtigen jungen Palastdame, welche bald das innigste Mitleid mit Schâpûr fühlt und unter nicht geringer Gefahr seine Befreiung vorbereitet. Die Eselshaut wird mit warmer Milch aufgeweicht, und ein großes Fest, an welchem die Kaiserin mit all ihrem Gefolge Palast und Stadt verläßt, bietet die ersehnte Gelegenheit zur Flucht.

Glücklich schlagen sich die beiden nach Iran durch und finden zunächst Aufnahme bei einem Gärtner in Khusistân, der ihnen das Unglück des Reiches sehr beweglich schildert und dann den obersten Mobed und die Großen des Reiches zu dem wieder erschienenen König ruft. Der Roman geht dann wieder ins eigentliche Epos über. Bald hat sich ein Heer von mehr als sechstausend Mann um Schâpûr gesammelt; auf weiten Umwegen läßt er einen Theil derselben in die Nähe von Thisifûn rücken, wo sich die Römer völlig in Sicherheit fühlen, bemächtigt sich der Stadt durch einen nächtlichen Ueberfall und macht den Kaisar selbst zum Gefangenen. Janus, der Bruder des Kaisars, der mit großer Truppenmacht anrückt, um seinen Bruder zu rächen, wird ebenfalls geschlagen. Die Rûmis rufen darauf einen gewissen Baranusch zum Kaisar aus, und dieser geht mit reichen Geschenken zu Schâpûr und schließt mit ihm Frieden. Allüberall wird das Christenthum wieder verdrängt. Selbst Nisibis, das der wirkliche Sapor nicht zu erobern vermochte, läßt die Sage in seine Hände fallen. Nach Beendigung dieses Krieges läßt sie dann Mani (d. h. den bekannten Häresiarchen Manes) auftreten. Der Schah wird zuerst durch sein Wort eingenommen und mit vielen Zweifeln über den mazdeischen Glauben erfüllt. Er holt indessen doch den Rath seiner Mobeds ein, und da diese den neuen Propheten für

einen bloßen Maler erklären und der Groß-Mobed seine Lehre in scharfer Rede als widersinnigen Bilderdienst zerzaust, läßt ihm Schâpûr die Haut abziehen, diese mit Stroh füllen und öffentlich an eine Mauer hängen zum abschreckenden Exempel.

Auf Schapur folgt sein Bruder Ardeschir (XXXI.), dann die Könige Schâpûr (XXXII.), Bahrâm (XXXIII.) und Jezdegerd der Böse (XXXIV.). Was von dem letztern erzählt wird, bezieht sich fast nur auf seinen Sohn Bahrâm, einen der Hauptlieblinge der persischen Sage.

3. Bahrâm Gûr.

Die Mobeds konnten es dem König Jezdegerd nicht verzeihen, daß er mit den römischen Kaisern Arcadius und Theodosius auf gutem Fuße stand, die Christen lange Zeit nicht verfolgte, sondern sogar freundlich mit christlichen Bischöfen und Priestern verkehrte. Er wird darum im Königsbuch als ein gottloser und pflichtvergessener Tyrann geschildert, unter dessen Knute das ganze Reich seufzt. Als ihm im achten Jahre seiner Regierung ein Thronerbe geboren wurde, fürchteten die Feuerpriester, er möchte dem Vater nachschlagen, und empfahlen diesem deshalb, dem Knaben zu Hira[1] in Mesopotamien aufziehen zu lassen, unter dem Vorwande besserer Luft. Damit war der Sage Gelegenheit gegeben, schon die Jugend Bahrams romantisch auszuschmücken.

Am Rande der Wüste, bei den arabischen Stammesfürsten Mundhir und Român, wächst Bahrâm zum wilden, kampflustigen Jäger und Reiter auf, wie ihn die altarabische Poesie in den Moallakât beschrieben. Schon mit zwölf Jahren ist er der beste Bogenschütze und weist seinen bisherigen Lehrer zurück. Bald verlangt er, die arabischen Ritter kämpfen zu sehen. Er wählt sich zwei der schönsten Pferde und zwei der schönsten Sklavinnen aus; doch Jagd und Kampf übertäuben bei ihm jede andere Leidenschaft. Da die schöne Lautenspielerin Azedeh es auf der Jagd wagt, mit einer zierlichen Gazelle Mitleid zu empfinden und ihn in einem schwierigen Schuß zu stören, stößt er sie von ihrem Sattel herab und läßt sie von den Hufen seines Dromedars zertreten. Schon dieser eine Zug zeichnet den Barbaren. Aber in den Augen der Araber ist der Königssohn ein unübertroffener Held. Denn er erlegt die hurtigsten Strauße und die furchtbarsten Löwen. Stolz auf sein Erziehungswerk, bringt ihn Român an den Hof seines Vaters zurück, der ihn auch reichlich beschenkt. Aber Bahrâm kann sich an das Leben bei Hofe nicht gewöhnen. Da er einmal bei einem Festmahl vor Langerweile einschläft, wird Jezdegerd so böse, daß er ihn nicht mehr vor

[1] Ueber Hira, sowie die dortigen Könige Român und Mundhir vgl. oben S. 316 ff. 331.

Digitized by Google

ſich ſehen will, ſondern ihn in ſeine Prinzenwohnung einſperrt. Nur auf Fürbitte des Römers Thinuſch (vielleicht des Biſchofs Maruthas, den Jezdegerd zu Geſandtſchaften verwandte) nimmt der König die verhängte Strafe zurück und läßt den Prinzen nach ſeinem Wunſch wieder nach Hira, in die Wüſte, ziehen.

So vergeht einige Zeit. Da erkrankt Jezdegerd. Die Aerzte verordnen ihm den Gebrauch der Heilquelle Saü bei Tüs. Er läßt ſich dahin bringen und fühlt ſich ſchon beim erſten Gebrauch des Waſſers beſſer. Gleich wird er wieder übermüthig. Ein ſeltſames weißes Pferd ſteigt aus dem benachbarten See hervor, und da es ſeinen Leuten nicht gelingt, es aufzuzäumen, verſucht er es ſelbſt und wird dabei durch einen Hufſchlag getödtet. Bahräm hätte nun das erſte Anrecht auf den Thron; allein ſein Vater hat ihm das Spiel gründlich verdorben. Die Iranier wollen nichts mehr von Bahräm und ſeinem Geſchlechte wiſſen, ſondern erheben einen klugen und ehrwürdigen Greis Namens Khosru auf den Elfenbeinthron. So muß Bahräm ſich ſein Erbtheil erſt erkämpfen. Mundhir gibt ihm ein Heer, mit Nomân an der Spitze. Die Iranier ziehen ihm nach Dſchehrem entgegen. Bahräm ſetzt ihnen perſönlich ſeine Thronanſprüche auseinander. Es kommt zu einem romantiſchen Compromiß. König ſoll der ſein, der ſich die Krone ſelbſt vom Throne holt, an welchem aber als Hüter zwei gewaltige Löwen angekettet werden ſollen. Der greiſe Khosru gibt das Abenteuer raſch auf. Bahräm aber waffnet ſich mit einer Keule, ſchlägt die beiden Löwen nieder, ſetzt ſich auf den Thron und empfängt die Huldigung der Großen und des Volkes.

Zum Schah geworden, zeichnet ſich Bahram durch eine bis dahin niegeſehene Freigebigkeit aus. Sein Edelmuth iſt geradezu grenzenlos. Nomân und Mundhir werden mit den reichſten Geſchenken verabſchiedet. Khosru und ſein Bruder Nerſi werden zu Pehlewanen ernannt und mit koſtbaren Gaben beehrt. Dann läßt Bahräm den Schreiber Guſchasp und den Kaſſier Dſchuanui kommen und in den Schuldbüchern alle Steuerſchulden von ganz Iran tilgen. Keiwan, der beſte Rechner jener Zeit, rechnete alle Poſten zuſammen. Der Steuererlaß kam den Schah auf dreiundneunzig Millionen Dirhems zu ſtehen. Ganz Iran ſegnete ihn dafür. Und noch nicht genug. Er ließ Umfrage halten im ganzen Reiche, wen ſein Vater gekränkt hätte und was er für Entſchädigung forderte. Er ſelbſt aber kümmerte ſich nur um Feſte und Jagden, fröhliche Ritte, Spiel und Kurzweil. Er iſt der luſtigſte, ſorgloſeſte, jugendlichſte König, den Iran je gehabt. Seinesgleichen findet ſich nicht in der langen Königsreihe.

Eine Maſſe von Anekdoten häuft jetzt der Dichter, um uns dieſen König „sans souci“ zu malen, wie er leibte und lebte. Er hat etwas von dem berühmten Khalifen Hârûn al Raſchid; allein er iſt bei weitem volksthümlicher und leichtſinniger.

Digitized by Google

Von einer Jagd zurückgekehrt, quartiert er sich unerkannt bei dem armen Wasserträger Lembek ein, der ihn vier Tage nach seinem besten Vermögen bewirtet und mit ihm auf das Wohl aller Könige trinkt; dann besucht er den Juden Baraham, der ihn kaum eine Nacht in seinem Stalle rasten läßt und dafür noch fordert, daß er zur Entschädigung den Stall reinige; endlich aber bricht er sein Incognito, ladet beide vor seinen Richterstuhl und gibt dem armen Wasserträger die Reichthümer des Juden. Nun wird wieder gejagt. Er erlegt einen Löwen mit seinem Pfeil, die Löwin mit dem Schwert, und der Bauer Mihr Bendad, der ihn dafür lobt und bewirtet, erhält den ganzen Wald zum Geschenke.

Ein Frucht- und Blumenhändler Namens Kebrui betrinkt sich bei Hofe, indem er siebenmal einen ungeheuern Pokal leert; auf dem Rückweg schläft er an einem schattigen Plätzchen ein, und ein Rabe hackt ihm die Augen aus; darauf verbietet der Schah das Weintrinken. Ein ganzes Jahr dauerte das Verbot. Da hörte der Schah von einem Schusterjungen, der sich im Rausch eines dem Käfig entsprungenen Löwen bemächtigt, ihn beim Ohr genommen und sich auf seinen Rücken gesetzt habe, bis die Wächter ihn wieder einfingen: da gab Bahrâm das Weintrinken wieder frei.

Der gute König Bahrâm hat aber auch gelegentlich seine absolutistischen Launen. Wie er einmal bei großer Hitze verdrießlich an einem Dorfe lagert und niemand, ihm zu huldigen, kommt, deutet er seinem Mobed an, er solle das Dorf zerstören lassen. Das geschieht denn auch, aber auf feine, politische Weise, indem der Mobed unter den Bewohnern Freiheit und allgemeine Gleichheit proclamirt, worauf sie sofort in Streit gerathen und in wilder Verwirrung ihr eigenes Glück vernichten. Ueber Jahr und Tag bedauert der Schah das Zerstörungswerk, und der Mobed läßt das Dorf neu erstehen, indem er einen noch übriggebliebenen Greis zum Bürgermeister macht, der bald Leute zusammenbringt und mit Hilfe der königlichen Autorität das Dorf schöner als früher erstehen läßt. Die Moral ist:

„Wenn einer ist Herr, und ein Mann von Verstand,
Dann weicht das Böse, dann blüht das Land."

Bahrâm ist solchen Belehrungen nicht unzugänglich; aber im ganzen ist er lieber da, wo es lustig zugeht. So hat er seine königliche Freude, wie er eines Abends vier Müllerstöchter, eine holdseliger als die andere, um ein großes Feuer tanzen sieht, die, mit Blumen gekrönt und Sträuße in der Hand, ohne ihn zu kennen, sein Lob singen. Wie der Vater nach Hause kommt, freit der unerkannte Schah alsbald um die vier Töchter. Der Müller ist in Verlegenheit, weil er ihnen keine Aussteuer geben kann; da der Freier aber auf jede Aussteuer verzichtet, willigt er freudig in die Heirat ein. Am andern Tag hört er zu seinem Staunen, daß er Schwiegervater

Digitized by Google

des Königs und Statthalter über den ganzen District geworden. So führt Bahrâm auch die drei Töchter des Landedelmannes Berzin heim und Arzu, die Tochter des Juweliers Mahiar. Der Vezier Ruzbeh sagt bei dieser Gelegenheit von ihm: „Er hat jetzt mehr als hundert Frauengemächer; es ist ein Unglück, daß der König der Könige sich so aufführt. Der Eunuch hat im Königspalast neunhundertunddreißig Mädchen gezählt, alle mit schweren Diademen geziert und alle mit Reichthümern überschüttet. Er verlangt Steuern von allen Ländern und in einem einzigen Monat verschwendet er den ganzen Tribut, der von Rûm einläuft."

Da entpuppt sich unter dem fröhlichen Gesellen doch der orientalische Wollüstling in abschreckender Gestalt. Die einzelnen Freierstückchen sind indes so anständig und unverfänglich erzählt, daß die Darstellung manchen modernen Novellisten beschämt. Firdûsi sucht aus dem an sich schlüpfrigen Stoff nicht Kapital zu schlagen, sondern hebt auch hier das harmlos-joviale Element hervor, das in den andern Abenteuern den Grundton bildet. In heiterstem Humor ist die Geschichte erzählt, wie Bahrâm sich einmal den Magen verdorben und nun bei einem geizigen Kaufmann abends einkehrt und gebratenen Käs mit Mandeln verlangt. Der Kaufmann hat gerade keine Mandeln im Haus und tischt ihm deshalb ein gebratenes Huhn auf. Bahrâm ist ärgerlich und tadelt den Kaufmann, der am andern Tag dafür seinen Lehrling hernimmt. Der Lehrling aber läßt sich das nicht gefallen, sondern nimmt es auf sich, den Fremdling noch einen ganzen Tag im Hause zu behalten und ganz nach seinem Wunsch, auch mit Käs und Mandeln, zu bewirten. Bahrâm läßt sich alles trefflich schmecken und geht dann seines Weges. Hinterher aber ruft er den Kaufmann und den Lehrling an seinen Hof, beschenkt den Lehrling mit einer ganzen Kasse voll Gold und macht den Kaufmann zum Diener seines Lehrlings. Ein andermal tödtet Bahrâm glücklich einen Drachen; aber dabei kommt ihm etwas Drachengift in die Augen, und er sucht nun Unterkunft bei einem Hirten. Der Mann ist ungeschickt und träg, die Frau aber richtet dem Fremden gleich ein gutes Lager her und sorgt für ihn wie eine Mutter. Er bekommt dabei aber allerlei über die Bedrückungen zu hören, welche seine Beamten an den kleinen Leuten verüben, und als die Frau ihre einzige Kuh melken will und diese keine Milch gibt, schreibt sie das dem tyrannischen Treiben des Königs zu. Bahrâm betet darauf alsbald zu Gott und bereut seine Sünden, worauf dann das Melken guten Erfolg hat und die Frau erklärt, der König müsse sich bekehrt haben. Zum Dank für die gute Pflege gibt sich Bahrâm zu erkennen und schenkt den braven Leutchen das ganze Dorf und die Gegend rundum, mit dem Auftrag, auch an andern Gastfreundschaft zu üben. Wieder ein andermal bei solchen Wanderfahrten sucht Bahrâm umsonst Herberge und Bewirtung; denn Ferdischwerd, bei dem er anklopft, ist zwar der

Digitized by Google

reichste Mann in der Gegend, lebt aber wie ein Geizhals in Lumpen und gönnt sich kaum das Brod. Wie sein Beamter Behruz nun das entdeckt und vorschlägt, den ganzen Reichthum für den königlichen Schatz einzusacken, verordnet Bahrâm, daß alles an die Armen und Nothleidenden vertheilt werden solle. So macht er es auch, als er unverhofft den reichen Schatz entdeckt, den König Dschemschid in den Tagen der Vorzeit vergraben: alles spendet der Schah an Wittwen, Waisen und Arme.

Von dem heitern, echt volksthümlich gehaltenen Anekdotenkranz geht der Dichter nun wieder zur kriegerischen Epik über. Wie man im Ausland hört, daß der Schah sich um nichts kümmere als um Spiel, Jagd und Freude, daß er gar keine Späher mehr aussende und die Grenzen schlecht bewacht seien, rüstet man sich in Tschin, Rûm, Hind (Indien) und bei den Türken zum Kriege. Bald marschiren Heere von Tschin und Rûm auf die Grenzen los. Bahrâm Gûr zeigt sich anfänglich ganz gleichgiltig, hebt nur ein kleines Heer aus, übergibt seinem Bruder Nersi die Regierung und zieht dann ins Feld. Die Iranier trauen ihm aber nicht, sondern senden einen Mobed an den Khakan von Tschin, um sich von ihm durch Geschenke und Zugeständnisse den Frieden zu erkaufen. Das gefällt dem Khakan, er läßt sein Heer nach Merw marschiren und gönnt ihm dort gute Tage. Gerade das aber hat Bahrâm Gûr abgewartet. In Eilmärschen zieht er auf die zersplitterte und sorglose Armee los, überfällt sie, richtet ein ungeheures Blutbad an und macht den Khakan selbst zu seinem Gefangenen.

Die Verwicklung mit Rûm löst sich noch weit leichter, auf dem Wege diplomatischer Verhandlungen, die aber sehr naiv sind. Der römische Gesandte, ein ehrwürdiger Greis, welcher nach Firdûsi der Schule Falathins (d. h. Platos) angehört, stellt gar keine politischen Forderungen, sondern gibt den versammelten Mobeds nur sieben Räthsel auf, die man kaum philosophisch nennen darf: „Was ist das Innen? Was ist das Außen? Was ist das Oben? Was ist das Unten? Was ist ohne Grenzen? Was ist schlecht? Was hat viele Namen und ist überall Meister?“ Darauf erwidert der Mobed: „Das Außen ist der Himmel, das Innen die Luft, das Oben das Paradies, das Unten die Hölle, ohne Grenzen ist Gott, schlecht ist vor allem die Astrologie, viele Namen hat die Vernunft und ist überall Meister.“ Ueber diese persische Weisheit ist der Grieche so entzückt, daß er den Mobed und den Schah über alle Sterne preist und dafür gnädig und friedlich entlassen wird.

Das Verhältniß Bahrâm Gûrs zu Indien aber gestaltet sich weder zu einem Krieg noch zu diplomatischen Verhandlungen, sondern dem Charakter des Königs entsprechend zu einem neuen Roman. Er geht als sein eigener Gesandter verkappt an den Hof des Königs Schengil von Hindostân, überwindet daselbst im Kampfspiel den gefeiertsten Ringkämpfer, wird darauf

Digitized by Google

von dem König zurückgehalten, tödtet einen Wolf und einen Drachen, vermählt sich mit der Tochter des Königs Schengil und entflieht mit ihr, wird aber von dem erzürnten Vater verfolgt und eingeholt und gibt sich ihm nun zu erkennen. Da staunt der indische Monarch und weiß sich kaum zu fassen. Die beiden Könige fallen sich um den Hals und halten dann einen Schmaus und trinken einander Gesundheit zu. Aller Haß zwischen den zwei Reichen hat nun ein Ende. Nach einiger Zeit erscheint Schengil mit noch sieben indischen Fürsten in Iran zum Besuch, bewundert dessen Herrlichkeit und kehrt mit den auserlesensten Geschenken nach Kanudsch zurück.

Allen Grundbesitzern von Iran aber erläßt der edelmüthige Schah noch einmal ihre Steuern, und damit sich nicht bloß die Reichen, sondern fürder auch der gemeine Mann an Musik und Tanz erfreuen könnten, läßt er zehntausend Luris, d. h. Lautenspieler, aus Indien kommen. Diese Einführung der Zigeuner ist der letzte große Regierungsact des Schah Bahrâm Gûr.

Es folgt nun sein Sohn Jezdegerd (XXXVI.), dann dessen Söhne Ormuzd (XXXVII.) und Piruz (XXXVIII.) und die Söhne des Piruz, Balasch (XXXIX.) und Kobad (XL.), endlich der größte der Sassaniden, der zugleich in der Dichtung ein höchst interessantes Gegenbild zu Bahrâm Gûr gewährt:

4. Kesrâ Nûschirwân.

Schon die Jugend dieses Fürsten gestaltet sich viel ernster als jene des leichtlebigen Bahrâm Gûr. Sein Vater Kobad (Kavâdh) hielt es für nöthig, sich seines fast übermächtigen Oberbefehlshabers Sufiraï durch Hinrichtung zu entledigen. Nun erfolgt aber eine Schilderhebung seiner Anhänger, die das ganze Volk von Iran für sich gewinnen: Kobad muß flüchten. Er nimmt seine Zuflucht zu den Heïthaliten, d. h. den weißen Hunnen. Unterwegs im Lande Ahwaz aber freit er um die Hand einer schlichten Dihqânstochter und erhält sie zur Gemahlin; dann zieht er wieder zu den Heïthaliten und erlangt von deren König ein Heer, um sich seines Thrones wieder zu bemächtigen. Auf der Rückkehr trifft ihn in Ahwaz die freudige Nachricht, daß ihm ein Sohn geboren, der Kesrâ genannt wird. Wie sich jetzt herausstellt, ist die Mutter vom Stamme des guten Königs Feridûn. Kobad ist darob überglücklich. Da er aber mit so großer Heeresmacht vor Thisifûn erscheint, unterwerfen sich die Iranier ihm ohne Schwertstreich, und das Reich gelangt wieder zu ruhigen, friedlichen Zeiten.

Da steht Mazdak auf, der erste Socialistenführer der Perser und einer der ältesten Socialistenführer der Welt, ein „beredter, gelehrter, geistreicher und ehrgeiziger Mann", der es bis zum Schatzmeister und Finanzminister des Königs bringt. Seine Lehre lautet:

Digitized by Google

Der Arme dem Reichen gleich ſein muß,
Und keiner darf haben Ueberfluß;
Wie Einſchlag und Zettel in ſchönen Geweben,
Muß mit dem Armen der Reiche leben;
In der ganzen Welt muß Gleichheit ſein,
Verboten iſt Reichthum, Mein und Dein;
An Weibern und Häuſern, Gut und Gaben
Soll jeder gleichen Antheil haben.
So lehrt der Glaube, der einzig rein.
Da wird man ſehen, was groß, was klein:
Wer andere Pfade als dieſen ſucht,
Der iſt und bleibt von Gott verflucht.

Bei einer Hungersnoth hetzt Mazdak die Armen auf, den Reichen ihre Vorräthe abzufordern und im Falle der Weigerung ſie zu plündern. Er gewinnt damit einen ungeheuern Anhang; die Reichen ducken ſich; Schah Kobad läßt ſich ganz für ſeine Anſichten einnehmen. Der einzige, der dem kecken Umſturzpropheten Widerſtand zu bieten wagt, iſt der junge Prinz Kesrâ. Vor einer Volksverſammlung von dreißigtauſend Anhängern ſucht Mazdak ihn für ſich zu ſtimmen, und da der Prinz zürnend ihm ſeine Hand entzieht, klagt er ihn vor König und Volk an. Allein Kesrâ läßt ſich nicht einſchüchtern. Er verlangt ſechs Monate Bedenkzeit, zieht die ehrwürdigſten und tüchtigſten Männer Perſiens an den Hof, prüft mit ihnen die neue Lehre und fordert dann vor den gewichtigſten Zeugen Mazdak zum Religionsgeſpräch vor dem König und ſeinen Großen heraus. Jetzt iſt er Kläger, Mazdak Angeklagter; der Richter iſt nicht ein mißleitetes Volk, ſondern die Beſten und Tüchtigſten aus Iran, und ein beredter Mobed greift Mazdak alſo an:

Du, Weisheitsforſcher, lehrſt kühnen Muths
Gemeinſchaft der Weiber und jeglichen Guts!
Wenn aber gemeinſam die Weiber uns ſind,
Wer unterſcheidet noch Vater und Kind?
Wenn alle gleich, nicht groß noch klein,
Wer wird noch Herr, wer Diener ſein?
Wer wird arbeiten für dich und mich?
Gut iſt gleich böſe dann ſicherlich!
Stirbt einer, weſſen iſt Hof und Haus?
Der Bauer lacht den König aus.
Verödet ſtehn bald alle Gaun —
Und ſolch ein Los ſoll Iran ſchaun?
Wenn alle Protzen, wer nimmt noch Geld?
Wenn alle herrſchen, wer baut das Feld?
Kein frommer Glaube hat je ſo gelehrt,
Geheim hat ein Diw dir die Sinn' verkehrt.
Zur Hölle führſt du das Menſchengeſchlecht,
Denn Böſes und Unrecht gilt dir für Recht.

Digitized by Google

Der Schah Kobad ſtimmt dieſen Worten vollkommen bei, Kesrâ ebenfalls; die ganze Verſammlung verlangt Mazdaks Vertreibung vom Hofe. Der Schah übergibt ihn Kesrâ, und dieſer läßt erſt die dreitauſend Vornehmen, die für Mazdak waren, in einem Palaſtgarten mit dem Kopf in den Boden pflanzen, führt dann Mazdak in den Garten und läßt ihn die Bäume ſchauen, die aus dem Samen ſeiner Lehre hervorgegangen. An einem hohen Galgen wird endlich Mazdak ſelbſt, mit den Füßen nach oben, aufgehängt und mit Pfeilen todtgeſchoſſen. Das war die perſiſche Löſung der ſocialen Frage, wie ſie Firdûſi erzählt.

Kobad ſtirbt nun, achtzig Jahre alt, nachdem er zuvor Kesrâ zu ſeinem Nachfolger beſtimmt. Jubelnd begrüßen die Großen des Reiches den jugendlichen Herrſcher, der ſchon ſo klare Proben ſeiner Weisheit, Gerechtigkeit und Güte gegeben, und verleihen ihm den Beinamen Nûſchirwân, d. h. „ſüße Seele". Es iſt ein glänzendes Idealbild, das Firdûſi von ſeiner Regierung entwirft. Schon ſeine erſte Thronrede iſt ein wahrer Fürſtenſpiegel, von tief religiöſer Geſinnung getragen, voll praktiſcher Klugheit und edelſten Rechtsſinnes. Er theilt das Reich neu ein, in vier große Provinzen, um eine gleichmäßigere Verwaltung und Bewirtſchaftung zu ermöglichen; er ſchafft den bisherigen Zehnten ab und erſetzt ihn durch eine Einkommenſteuer, welche auf Erleichterung des gemeinen Mannes und Hebung der Landwirtſchaft berechnet iſt. Alle Verwaltungszweige werden neu geregelt, der Geldgier und den Erpreſſungsgelüſten der Beamten beſtmöglich Schranken geſetzt. Kesrâ ſelbſt bereiſt das geſamte Reich, unterſucht den Zuſtand der einzelnen Provinzen und trifft geeignete Maßregeln, Land und Volk zu beſchirmen. In ſiegreichen Feldzügen wehrt er ſelbſt die Alanen, die Beludſchi und die Ghilani ab, unterſtützt den Araberfürſten Mundhir (von Hira) erſt durch Unterhandlungen und Drohungen gegen den Kaiſar zu Rûm, zieht dann ſelbſt gegen die Römer zu Felde, erobert die königliche Schatzkammer zu Araïſchi Rûm, beſiegt den Feldherrn Farfurius (Porphyrios), bemächtigt ſich der Städte Kalinius und Anthakia (Antiochien), baut nach dem Muſter von Antiochien die neue Stadt Zeib-i-Khosru, in welcher die gefangenen Römer als Anſiedler untergebracht werden, und zwingt endlich dem Kaiſar einen günſtigen Frieden ab.

All das weiſt vielfach auf hiſtoriſche Begegniſſe hin, auf die wir hier nicht näher eingehen können, ſo intereſſant auch die Parallele wäre. Wie feindlich die Perſer bei dieſen mannigfachen Berührungen dem Chriſtenthum blieben, ſpiegelt ſich darin, daß die Sage und ihr folgend auch Firdûſi nur Weniges und faſt nur Böſes von den Chriſten zu berichten weiß. Sie ſind der Erbfeind, wie es zuvor die Turanier waren, und die Heiraten mit den Chriſtinnen führen nur tragiſche Verwicklungen herbei, wie einſt jene zwiſchen den Kajaniden und dem Hauſe des böſen Zohâk. Auch Kesrâ hat eine chriſt-

Digitized by Google

liche Frau, deren Schönheit hoch geprieſen wird, und die ihren Sohn Nuſchzad (Anôſchazâdh) im Chriſtenthum aufzieht. Kesrâ duldet ihn deshalb nicht an ſeinem Hofe; er wird zu Dſchund-i-ſchâpûr in einer Art ehrenvoller Gefangenſchaft gehalten. Es gelingt ihm indes, mit dem Kaiſar in Verbindung zu treten, und wie er hört, daß ſein Vater auf ſeinem Kriegszug gegen Hind erkrankt ſei, befreit er ſich, ſammelt ein Heer und verſucht mit Hilfe der Römer die Krone an ſich zu reißen. Kesrâ ſendet ſeinen Feldherrn Ram Berzin gegen ihn aus, und vor dem Kampfe macht der tapfere Piruz noch einen Verſuch, Nuſchzad von ſeinem Glauben abzubringen. Der Meſſias könne nicht Gott geweſen ſein, ſonſt hätten ihn die Juden nicht zu überwinden vermocht. Der chriſtliche Prinz läßt ſich jedoch weder durch dieſen Scheinbeweis noch durch die Vorſpiegelung einer falſchen Pietät von ſeinem Glauben abbringen. Er erwidert mit Standhaftigkeit:

Was faſelſt du, Alter, geworden zum Kind,
Den Kopf gefüllt mit eitlem Wind?
Ein Heldenheer und ein Königsſohn,
Glaubſt du, die flehten dich um Pardon?
Des Kesrâ Glaube bekenn' ich nicht,
Der Mutter Glaube, der iſt mein Licht;
Das iſt des Meſſias heil'ge Lehr' —
Und die verläugne ich nimmermehr.
Wenn für die Wahrheit am Kreuz er ſtarb,
Er ewigen Ruhm vor der Welt erwarb;
Zu Gott, dem heiligſten, kehrt' er zurück,
Vertauſchend die Erde mit ewigem Glück.
Und muß ich ſterben, ich fürchte mich nicht:
Des Todes Stachel kein Heiltrank bricht.

So geht er in den Kampf und ſtirbt den Heldentod für ſeinen Glauben. Das einzige, was er ſterbend verlangt, iſt ein chriſtliches Grab. Die Iranier bedauern den tapfern und nach ihrer Anſicht unglücklichen Sohn ihres Königs; die Chriſten aber begraben ihn fromm nach ſeinem Wunſche, ohne den in Perſien üblichen Pomp. Die Mutter bereitet ihm nur ein Leintuch und ein Grab, „wie man in Perſien die Sklaven begräbt", und der Biſchof ſpricht:

Sein Geiſt jetzt ſelig bei Chriſtus weilt,
Ob er auch nicht ſterbend ſein Kreuz getheilt.

Welchen reichen Schatz der Bildung die Perſer durch die Ablehnung des Chriſtenthums von ſich gewieſen, kommt uns ſo recht in der weitern Entwicklung des Gedichtes zum Bewußtſein, wo Firdûſi alles aufbietet, um den Kesrâ Nûſchirwân als Ausbund des Wiſſens, der Gelehrſamkeit und Weisheit zu ſchildern. Als Hilfsperſon dabei taucht der weiſe Vezier Buzurdſchimihr auf, der ſeine Weisheit zuerſt durch eine Traumdeutung erprobt.

Digitized by Google

Dem Schah träumt, daß ein Schwein aus ſeinem Becher trinke, und der Vezier findet heraus, daß im Harem etwas nicht richtig ſein müſſe, und ſo iſt es denn auch: es wird in demſelben ein verkleideter männlicher Sklave entdeckt. Dem Buzurdſchimihr zu Ehren hält der Schah dann ſieben akademiſche Sitzungen oder Feſte, bei denen Schah, Vezier und Mobeds die geſamte Lehrweisheit Perſiens auszukramen ſich bemühen. Freilich iſt es mit derſelben nicht weit her, obgleich Firdûſi auch ſolche Partien ganz artig dramatiſch einzukleiden weiß.

Firdûſi iſt aber allzuſehr Dichter, um dieſe Didaktik weit auszuſpinnen. Bald entwickelt ſich die Erzählung wieder zum lebendigern Geſchichtsbild. Durch ſeine Weisheit beſchwört Kesrâ die Gefahr eines großen Krieges mit den Heïthaliten und mit dem Khakan von Tſchin und kehrt ruhmgekrönt nach Kteſiphon zurück. Der König von Indien ſchickt ihm ein Schachſpiel, deſſen Erfindung in einer höchſt anmuthigen Epiſode einläßlicher erzählt wird; Nuſchirwân ſchickt ihm dafür das von ſeinem weiſen Vezier Buzurdſchimihr erfundene Tricktrack-Spiel und erhält dann wieder aus Indien durch ſeinen Leibarzt Barzuï das berühmte indiſche Märchenbuch Kalilah und Dimnah. Auch Kesrâ hat ſeine Schwächen; auf falſchen Verdacht und in plötzlichem Zorn läßt er den weiſen Buzurdſchimihr einkerkern, befreit ihn aber doch wieder, da er ſeiner bedarf. Noch einmal zieht er dann gegen Rûm; doch wird durch eine Geſandtſchaft des Kaiſars ein längerer Krieg verhütet. Dann legt ſich Kesrâ zur Ruhe und läßt ſeinem Sohn Hormuzd ein glückliches, wohlgeordnetes und ſtarkes Reich zurück.

5. Hormuzd.

Mit Hormuzd brechen alsbald innere und äußere Verwicklungen über das Reich herein. Ehrgeizig und gewaltthätig, räumt er die treueſten Diener ſeines Vaters aus dem Wege. Wie er dann wieder auf beſſere Wege kommt, wird er durch äußere Kriege hart bedrängt. In dieſen Kämpfen ringt ſich ſein Pehlewan Bahrâm Dſchubineh (Tſchôbin) zu faſt unbegrenzter Macht empor und ſtrebt zuletzt, auf die Anregung ſeiner herrſchſüchtigen Schweſter Gordieh, nach der Königskrone. Unter dieſen Wirren ſinkt das Reich von ſeiner großartigen Blüthe unter Kesrâ Nûſchirwân raſch herab. Hormuzd wird von meuteriſchen Unterthanen erſt geblendet und, nachdem ſein Sohn Khosru Parviz den Thron beſtiegen, in ſchnöder, verrätheriſcher Weiſe erdroſſelt. Die ganze Geſchichte ſeines Untergangs iſt reich an ſpannenden, tief ergreifenden Zügen, zuletzt eine erſchütternde Tragödie.

6. Khosru Parviz.

Unter dieſem Schah erholt ſich Iran langſam noch einmal von all dem vorausgegangenen Mißgeſchick. Khosru muß ſich zwar anfänglich vor dem

Digitized by Google

Usurpator Bahrâm Dschubineh nach Rûm flüchten; das Heer, welches er nach langen Unterhandlungen von dem Kaisar erhält, wird zuerst von Bahrâm geschlagen; aber eine zweite Schlacht fällt für Khosru günstiger aus, und in einer dritten besiegt er Bahrâm Dschubineh vollständig und nöthigt ihn zur Flucht nach Tschin. Auf den frühern tragischen Untergang des Königs Hormuzd folgt nun eine nicht weniger erschütternde Tragödie der Rache. Trotz all seiner zähen, unerschöpflichen Gewandtheit fällt Bahrâm Dschubineh schließlich durch Meuchelmord. Auch die Mörder des Königs Hormuzd, Bendui und Gustehem, finden den wohlverdienten gewaltsamen Tod. Sobald aber die innere Ruhe wieder hergestellt ist und Khosru sich sicher fühlt, wird er übermüthig und trotzig und verweigert dem Kaisar, durch den er wieder zum Throne gelangt, stolz die verlangte Auslieferung des heiligen Kreuzes. Es wäre interessant, Firdûsis Darstellung mit der wirklichen Geschichte und mit Calderons „Kreuzerhöhung" zu vergleichen; doch wir müssen an dieser Parallele wie an manchen andern vorübereilen, um zum Schlusse zu kommen. Khosru, der Verächter des Kreuzes, verschmäht es nicht, Mariam, die Tochter des Kaisars, als Gemahlin zu behalten, bis Schirin, eine Nebenfrau, dieselbe durch Gift aus dem Wege räumt. Schirui, der Sohn Mariams, wird vom Vater streng gehalten und schließlich eingesperrt. Doch das rächt sich. Wegen allerlei Ungerechtigkeiten empört sich das Heer wider den Schah, befreit Schirui und macht den Vater zum Gefangenen des Sohnes. Die Großen des Reiches verlangen Khosrus Tod, und Mihr Hormuzd ermordet ihn.

Das Reich von Iran treibt wie ein entmastetes Schiff dem Untergang entgegen. Es folgen die Könige: Ardeschir (XLV.), Guraz (XLVI.), Purandokht (XLVII.), Azermidokht (XLVIII.) und Farukhzad (XLIX.); keiner von ihnen vermag die weitere Auflösung aufzuhalten. Das lange Königsdrama ist endlich beim letzten Acte angelangt.

7. Jezdegerd.

Kaum hat Jezdegerd den Thron bestiegen, da sendet Omar den Sa'ad, den Sohn des Wakkâs, um ihn zu bekriegen. Der Schah übergibt das Heer seinem Bruder, der Rustem heißt. Die ruhmreichsten, aber auch die traurigsten Erinnerungen der Sage leben in diesem Namen wieder auf. Sie leben auch in dem Dichter, der hier noch einmal in erschütternder Tragik seine ganze Kraft entfaltet, indem er diesem Rustem, gleichsam dem „letzten Ritter" Persiens, die Schilderung der hoffnungslosen Lage in den Mund legt. Rustem hat die düstere Zukunft in den Sternen selbst gelesen. Es gibt keine Hilfe mehr. Alle Kriegskunst und aller Heldenmuth sind vergeblich. Das Glück hat für immer Iran verlassen; es ist unrettbar dem Untergang verfallen.

Digitized by Google

Die Kanzel wird den Königsthron bezwingen,
Von Abû Bekr, Omar alles ſingen.
Was wir gethan, für immer iſt's verloren:
Der Sklave wird zum Herrſcher auserkoren,
Aus iſt's mit Thron und Diadem und Reich,
Dem Araber wird alles das zugleich.
Wohl werden fürder wechſeln Tag und Nacht,
Doch bringt kein Tag zurück uns unſre Macht.
In Schwarz gehüllt, mit ſeidener Tiare
Den Abbâſidenfürſten ich gewahre.
Nicht goldne Pracht, nicht Perlen, Stickereien,
Nicht Edelſteine mehr das Aug' erfreuen,
Nicht überm Haupte bunte Fahnen wehen,
Schmucklos und kahl die Fürſtenhallen ſtehen.
Gerechtigkeit und Edelmuth verſchwinden,
Ein jeder raubt, was er bei Nacht mag finden.
Der Fremdling trägt der Königswürde Zeichen,
Nicht Tag, nicht Nacht vom Nacken uns zu weichen;
Kein Treugelöbniß gilt mehr und kein Schwur,
In Ehren ſteht Betrug und Lüge nur.
Wie Helden ehrt man feile Söldnerrotten,
Der echten Ritterſchaft wird frech man ſpotten;
Abkunft und Stamm, das kühnſte Heldenringen,
Muth und Verdienſt wird keine Frucht mehr bringen.
Man plündert nur und ſtraft mit neuem Raube,
Verhöhnt wird Ehrlichkeit und Treu' und Glaube;
Gebet wird Fluch, und Macht wird Tyrannei,
Mit Dank und Kindeslieb' iſt es vorbei;
Es wird der Sohn des Vaters Tod erſtreben,
Der Vater fluchen ſeines Sohnes Leben.
Es herrſchen Sklaven, jedes Herz verdirbt,
Und Recht und Tugend, alles Große ſtirbt.

Aus Türken, Perſern, Arabern erſteht
Ein Miſchvolk, ohne Kraft und Majeſtät;
Die Sprache, einſt ſo voll und ſchön und frei,
Zum Spiel' wird ſie, zum widerwärt'gen Brei.
Geld ſucht ein jeder nur ſich zu erſcharren,
Bis ihn im Tod die Feinde darum narren;
Und die als Weiſe und als Fromme prahlen,
Die laſſen ſich für leeren Dunſt bezahlen.
Qual, Kummer, Leid und Jammer herrſchen nur
Wie Freude einſt zur Zeit des Bahrâm Gûr.
Aus iſt's mit Jubel, Arbeit, Sicherheit;
Denn überall ſtehn Lug und Trug bereit,
Fangnetz und Hinterhalt im ganzen Lande,
Die Geldwuth löſt die heiligſten der Bande.
Die Knicker gönnen kaum ſich ſchlechte Milch,
Sie gehn in Mänteln von ſackgrobem Zwilch

Und heucheln Religion mit leeren Backen,
Um andern ein Profitchen abzuzwacken.
Man merkt es kaum mehr, wann der Lenz erwacht,
Es scheucht kein Freudenfest des Winters Nacht;
Kein Gläschen Wein erquicket froh die Kehle
Und stimmt zum Jubel die erstarrte Seele.

Das ist das Zukunftsbild, das der wackere Rustem am Vorabend der Schlacht von Kadesia erschaut: die ganze alte Königsherrlichkeit von Iran vernichtet, das alte, heitere Volksthum mit seinem Glück und Wohlstand für immer von den puritanisch-strengen, grimmen, geldgierigen Arabern in den Staub getreten. Doch wenn Iran fallen soll, so soll es wenigstens ruhmreich untergehen. Mit dem Muth der alten unbesieglichen Recken stürzt sich Rustem ins Gewühl der mörderischen Schlacht und findet darin den Heldentod. Die letzte Hoffnung ruht jetzt auf Jezdegerd selbst, der sich nach Khorâssân wendet und dort noch einmal die Trümmer seiner Macht zum Widerstand zu sammeln sucht. Doch im Schoße seines eigenen Volkes lauert der schnödeste Verrath auf ihn. Mahui Suri nimmt ihn freundlich zu Merw auf, reizt aber den Turanier Bischen wider ihn zum Kriege, und da der verlassene König in einer Mühle Schutz sucht, befiehlt Mahui dem Müller, unter Todesdrohung, dem hohen Flüchtling das Haupt abzuschneiden. Umsonst mahnen die um Mahui versammelten Großen, Zarui, Hormuzd und Scharui, ihn von dem schimpflichen Verbrechen ab. Umsonst erinnert ihn Mihrinusch an die furchtbare Blutrache, welche die Mörder der alten Könige, des Dschemschid, des Iredsch, des Sijawusch, des Lohrasp, des Isfendiar, des Firuz und des geblendeten Hormuzd, getroffen. Die ganze blutgetränkte Geschichte der Kajaniden drängt sich in dieser Rede in ein gewaltiges Gesamtbild zusammen, das man mit dem Schreckenstraum Richards III. vergleichen könnte.

Allein das furchtbare, warnende Schreckbild prallt wirkungslos an Mahuis Ehrgeiz ab, der sich vom armen Hirten zum mächtigen Statthalter emporgeschwungen und der durch den ruchlosen Königsmord — gleich Macbeth — nun selber König zu werden hofft. Er erneuert seinen Mordbefehl an den Müller, der bis dahin noch gezaudert, jetzt aber zu seiner Mühle eilt und den von allen verlassenen, wehrlosen König heimtückisch erdolcht, indem er zugleich den Fluch des Himmels auf seinen Auftraggeber herabruft. Mahui besteigt jetzt wirklich den Königsthron, wird aber alsbald von Bischen mit Krieg überzogen, gefangen und qualvoll getödtet. Seine drei Söhne werden auf einem Scheiterhaufen verbrannt, sein ganzer Stamm wird ausgerottet und dem Fluche der Nachwelt überliefert. Und hier bricht der Dichter schroff sein Lied ab:

Mit Omar wechseln Zeit und Religion,
Der Kanzel weicht der alte Königsthron.

Digitized by Google

Der Schluß erreicht an ergreifender Tragik vollkommen die schönsten Stellen der Dichtung, wie den Tod Isfendiars oder Rustems, ja er wirkt noch mächtiger. Denn hier erst erliegt in dem Helden und König das alte Königshaus, die alte Heldenzeit selbst. Die schlichte, aber erhabene Darstellung ist von erschütternder Kraft, in vollstem Einklang mit dem Ganzen. Die gesamte Heldenwelt des Dschemschid und Feridun, des Kei Ka'us und Kei Khosru, des Dara und Iskender, des fröhlichen Bahrâm Gûr und des ernsten und gerechten Kesrâ Nûschirwân steigt mit dem unglücklichen Jezdegerd zu Grabe. Niemand ist mehr da, um ihm die königliche Todtenklage zu halten oder ihm ein stolzes Felsengrab in Naksch-i-Rustem auszumeißeln. Alles ist ausgestorben. In tiefer, unendlicher Trauer klingt das Säcularlied aus.

* * *

Wenn man von hier aus auf das riesige Werk zurückblickt, wird man von Staunen erfaßt, wie derselbe Dichter eine so unabsehbare Welt der buntesten Erscheinungen, Charaktere und Handlungen zu einem so kunstvollen Ganzen verwoben, mit einem Geiste beseelt, bei allem Wechsel der Stimmung und Leidenschaft, in einem und demselben Versmaß rhythmisch und melodisch gestaltet hat. Meist nur gedämpft und gebrochen, in dämmerndem Zwielicht, treten die alten Religionsanschauungen der Perser aus dem großartigen Weltbilde hervor, da der Dichter selbst, in mohammedanischer Satzung aufgewachsen, der strengen Rechtgläubigkeit und dem Selbstgefühl eines fremden Eroberers Rechnung tragen mußte; aber um so heller und wärmer strahlt sein glühendes Nationalgefühl aus den zahllosen Gestalten seiner Dichtung. Mit solcher Liebe und Begeisterung hat kein Dichter nach und vor ihm das alte Iran gefeiert. Es ist nicht bloß der Stoff, sondern auch die Seele seiner Poesie, der Traum seiner Jugend, der Stolz seiner Mannesjahre, die schmerzlichste und doch noch immer die liebste und lebendigste Erinnerung des Greises.

Was in mehr als zweitausend Jahren sein Volk gesagt und gesungen, gelebt und gefühlt, in stolzen Denkmälern und Palästen verewigt, in alten Sagenbüchern niedergeschrieben und in mündlicher Ueberlieferung weitergepflanzt, das hat der *eine* Mann treu gesammelt und gesichtet und zu einem Kranze verbunden, der in seinen lebensvollen Farben strahlend abermals ein Jahrtausend überdauert hat und die Trümmerwelt des alten Persien noch heute mit magischem Glanze umleuchtet.

Einen großen Theil ihres Werthes verdankt seine Dichtung unzweifelhaft dem großartigen Stoff, wie ihn längst vor ihm die Sage aufgespeichert und theilweise schon poetisch gestaltet, treue Volksfreunde behütet, weise Könige gesammelt hatten. Doch keinem der vorausgegangenen Dichter war es geglückt,

Digitized by Google

den kostbaren Schatz zu heben. Das ist Firdûsis Werk. Er hat die unabsehbaren Stoffmassen in faßliche Gruppen getheilt, die unzusammenhängenden verbunden, Störendes ausgeschieden, Lücken ausgefüllt oder überbrückt, vor allem aber den Sinn und Geist der alten Volksdichtung erfaßt und neu belebt und ihn von neuem den halb vergessenen und zerstückelten Ueberlieferungen eingehaucht. Während die lange Reihe der Königsnamen als ein fester, faßlicher Rahmen die überquellende Fülle der Handlung in Schranken hält, hat Firdûsi dann mit der schlichten Klarheit, Festigkeit und Lebendigkeit eines Homer die einzelnen Charaktere herausgearbeitet, die, scharf umrissen, in der stets fortschreitenden Handlung sich gegenseitig stützen und tragen, die Handlung weiterführen, die Verwicklung schürzen und lösen. Es sind keine Griechen, es sind Perser. Die einzelnen Gestalten gelangen nie zu jener feinen, plastischen Abrundung, die wir in den Homerischen Gedichten bewundern, so wenig als die gesamte Dichtung selbst zur vollendeten klassischen Einheit gelangt ist; allein kühn entworfen, poetisch aufgefaßt, lebensvoll durchgeführt sind diese Gestalten doch, und ein großer Einheitsgedanke, der Kampf des Lichts gegen die Mächte der Finsterniß, hält sie zusammen. Dieselben Motive, dieselben Charaktere, dieselben Verwicklungen wiederholen sich, doch nicht eintönig, sondern in der bewundernswerthen Mannigfaltigkeit der wirklichen Geschichte. In poetischer Schilderung heroischer Kämpfe, vom einfachen Zweikampf bis zum ungeheuern Völkerkrieg, ist kein Orientale dem Homer so nahe gekommen wie Firdûsi. Das Abenteuerliche und Wunderbare aber, das die griechische Sage in der Odyssee von dem Heroischen der Ilias zu einer eigenen Dichtung abgetrennt, hat der persische Epiker mit feinem poetischen Geschmack zwischen die einzelnen Episoden des tausendjährigen Weltkampfes vertheilt und mit dem Zauber orientalischer Romantik umwoben. Lieblich und zart weiß er die Huld einer jungen Liebe zu schildern, mit tiefer Empfindung die Leiden und Qualen einer unglücklichen Leidenschaft, mit berückender Gewalt die Reize der Verführung, mit hohem sittlichen Ernst den Triumph männlichen Pflichtgefühls.

Ein buntes Weltbild von verschwenderischer Pracht kreuzt gleich einer farbenprächtigen Guirlande die eherne Kette von Kämpfen und Schlachten, Verrath und Mord, Gewaltthat und Tod, mit der das unerbittliche Schicksal die Menschheit bedrängt, in immer engern Kreisen den Thron von Iran umschlingt und endlich zum Falle bringt. In erhabener Würde ragt aus all den blutigen Wechselfällen das Königthum empor, mit allem Pomp orientalischer Herrlichkeit umgeben, zugleich beschränkt und gehoben durch den Glanz des iranischen Ritterthums, das mit seinem Heldenmuth und Heldenstolz, seiner Ritterehre und Vasallentreue, seinen Kämpfen und Abenteuern fast beständig an das Ritterthum des europäischen Mittelalters erinnert.

Digitized by Google

Doch wie der fröhliche König Bahrâm Gûr ſteigt auch der Dichter mitunter gern in das eigentliche Volksleben hernieder, zum Arzt und Kaufmann, zum Müller und Schuhmacher, zum Kameltreiber und Waſſerträger, zum pfiffigen Juden und zum vielgeplagten Bauern, zum Geplauder und Gekicher der Spinnſtube und zum frohen Tanz und Geſang ländlicher Mädchen. In wenigen Strichen zeichnet er uns die weiten Ebenen, die gewaltigen Ströme, die einſamen Steppen, die himmelhohen Berge mit ihren Firnen und Felſenriffen, den wirbelnden Schneeſturm im winterlichen Gebirge, den Gluthhauch der Sonne in endloſer Wüſte, aber auch paradieſiſche Phantaſielandſchaften und liebliche Alpenthäler, wo ein gemüthliches Hirtenvolk in ſchlichter Einfalt ſeines Lebens ſich freut. Gleich Shakeſpeares „Sommernachtstraum" führt uns die Dichtung aus den Paläſten der Könige und aus den Buden der Handwerker ins Wunderland der Phantaſie, wo Löwen und Wölfe, Drachen und Ungeheuer, Hexen und Zauberer hauſen, finſtere Diwe ihre dämoniſchen Pläne ſchmieden, die Sonne in einer Quelle untergeht, Vögel, Bäume, Stimmen der Lüfte dem ſiegesſtolzen Eroberer ſein nahes Ende verkündigen.

Wie in den gewaltigen Kämpfen China und Indien, Turan und Armenien, Griechenland und Arabien mit dem alten Iran zuſammenſtoßen, ſo ſpielen Zoroaſter und Manes, Brahmanismus und Buddhismus, Mohammedanismus und Chriſtenthum in die merkwürdige Dichtung hinein. Und wenn Firdûſi auch das Kreuz und ſeine Lehre ſtolz zurückweiſt, ſo kann er doch dem Heldenmuth eines chriſtlichen Martyrers ſeine Bewunderung nicht verſagen. Sein ganzes Gedicht iſt von der religiöſen Geſinnung eines gläubigen Mohammedaners durchweht, der ernſtlich an einen unendlichen und ewigen Gott glaubt, und in ſittlicher Hinſicht ſteht er hoch über der geſamten ſpätern perſiſchen Literatur. In den mehr als hunderttauſend Verſen finden ſich nur wenige Stellen, die ein ſtrenger Beurtheiler lüſtern oder anſtößig finden wird, und auch ſie ſind offenbar nicht geſucht, ſondern von der Sage ſelbſt geboten. Der Geiſt des Dichters iſt auf das Große und Schöne, auf das Erhabene und Höchſte gerichtet, und dieſes Gepräge trägt ſein Werk. Sein Schâhnâme gehört zu dem Schönſten und Erhabenſten, was die Dichtkunſt außerhalb des Chriſtenthums geleiſtet hat.

Sechstes Kapitel.

Neuperſiſche Epik, Hofdichtung und Satire.

Wie mächtig das Schâhnâme den alten Volksgeiſt aufgerüttelt und die alten Volkserinnerungen neu belebt hatte, zeigt ſich in der beträchtlichen Zahl cykliſcher Dichtungen, welche ſich an dasſelbe anlehnen, ganz wie die cykliſchen Dichter der Griechen an die zwei homeriſchen Epen[1].

1. Hiſtoriſche Epik.

Die bedeutendſte derſelben iſt das Gerſchasp-Nâmeh[2], um 1063 begonnen und etwa 1065 vollendet. Der unbekannte Verfaſſer beziffert die Zahl der Doppelverſe am Schluß auf 14000; doch ſind in den Handſchriften nur gegen 10000 vorhanden, ohne daß größere Lücken erſichtlich wären. Der Verfaſſer will offenbar mit Firdûſi wetteifern, ihn wo möglich übertreffen.

„Du möchteſt etwas von Ruſtem hören," ſagt er, „und meinſt, es habe nie einen Menſchen gegeben wie ihn; aber wenn du die Kämpfe Gerſchasps vernommen haben wirſt, werden dir diejenigen Ruſtems wie eitel Wind vorkommen. Ruſtem war ein Mann, den ein böſer Diw auf einer Wolke dahingetragen und ins Meer werfen konnte, den Human mit ſeiner gewaltigen Keule erſchreckte, den der Hüter des Waldes in Mazenderan überwand, den Sohrab beſiegte und den Isfendiar zu Boden warf. Aber der Sipehdar Gerſchasp iſt in ſeinem ganzen Leben nie beſiegt, nie zu Boden geworfen worden. Er hat in Rûm, Tſchin und Indien vollbracht, was Ruſtem nicht vermochte: kein Wolf, kein Tiger, kein Löwe, kein Diw vermochte ihm zu widerſtehen. Selbſt als er ſein Pferd verloren und zu Fuß kämpfen mußte, entvölkerte er die Welt von ihren Helden."

Ganz wie Firdûſi hat der Dichter aus alten Pehlevi-Büchern geſchöpft. Auch das Versmaß iſt dasſelbe und der epiſche Ton ſo gut getroffen, daß in verſchiedenen Handſchriften ſpäter viele Stellen aus dem Gerſchasp-Nâmeh in das Schâhnâme interpolirt worden ſind, darunter eine von etwa 3000 Doppelverſen. Namentlich durch wunderbare Abenteuer, die auf den Inſeln des Indiſchen Meeres ſpielen, ſucht der Dichter ſein Vorbild zu überflügeln. Dieſe Abenteuer, vielleicht von perſiſchen Matroſen herſtammend, erinnern lebhaft an Sindbâd den Seefahrer. Das Sâm-Nâmeh führt in 11000 Diſtichen

---

[1] *J. Mohl*, Le livre des rois. Paris 1838. Introduction. I, LV ſs. — v. Schack, Heldenſagen (1. Aufl.) S. 63 ff. — H. Ethé, Grundriß II, 233 bis 239. — Nöldeke, daſ. II, 209. 210.

[2] „Nâmeh" (Nâmah) bedeutet „Buch". Richtiger wäre es, auch Schâh-Nâmeh (Schâh-Nâmah) zu ſchreiben; allein die Schreibung „Schâhnâme" oder „Schahname" iſt nun einmal weiter bekannt und verbreitet.

Digitized by Google

die Geſchichte des Säm, eines Enkels des Gerſchasp, aus, mit Beimiſchung von vielen Feengeſchichten und Volksüberlieferungen aus der Saſſanidenzeit. Im Dſchihângir-Nâmeh wird die Sohrab-Epiſode des Königsbuchs in 6000 Doppelverſen auf einen andern Sohn Ruſtems, Dſchihângir, übertragen, der genau wie Sohrab, im Kampf mit dem ihm unbekannten Vater, den glänzendſten Heldenmuth bewährt, aber ſchließlich von ihm beſiegt und getödtet wird. Das Farâmurz-Nâmeh (1500 Doppelverſe) verherrlicht Farâmurz, einen andern Sohn Ruſtems, der glorreich gegen die Feinde des Ruſchad zu Felde zieht, viele Ungeheuer und Ruſchad ſelbſt überwindet und endlich nach tiefſinnigen Disputen mit den Brahmanen einen indiſchen König und deſſen Volk zur Religion der Perſer bekehrt. Bânú, eine Tochter Ruſtems, iſt die Heldin des Bânú-Guſchâsp-Nâmeh, eine kühne Amazone, die auf die Löwenjagd und in den Krieg zieht, allzu kühne Freier mit einem Säbelhieb mitten durchhaut und verzauberte Prinzen aus ihrer fatalen Lage als Waldeſel befreit. Da die Großen des Reiches ſich um ihre Hand blutig raufen, beſchließen Ruſtem und Kei Ka'us, ſie mit dem tapfern und ſchlauen Giw zu vermählen; aber ſie knebelt ihn mit ſeinem eigenen Gürtel und wirft ihn von ſeinem Thronſitz herab, und es bedarf Ruſtems energiſcher Dazwiſchenkunft, um die übermüthige Furie zu bändigen und endlich Ruhe im Haus zu ſchaffen.

Die umfangreichſte dieſer cykliſchen Dichtungen iſt das Barzú-Nâmeh [1], von dem 65 000 Doppelverſe erhalten ſind, aber noch etwa 3000 fehlen, das alſo ſelbſt noch das Königsbuch des Firdúſi an Umfang übertrifft. Der Dichter beginnt mit der Geſchichte des Sohrab und wendet ſich dann deſſen Sohne Barzú zu, an den zahlloſe Abenteuer mit lauter neuen Namen geknüpft ſind, mit derſelben Verſicherung jedoch wie im Schâhnâme, alles ſei aus einem alten Buche genommen. Eine größere Epiſode dieſes Werkes, aus dem ebenfalls Fragmente in die Handſchriften des Schâhnâme hineingeſchmuggelt ſind, heißt Suſen-Nâmeh (das Buch der Sängerin); die Heldin iſt nämlich eine turaniſche Sängerin, welche ſich durch verſchiedene Liſten der vorzüglichſten iraniſchen Helden bemächtigt und ſie gefangen Afraſiab in die Hände liefert, eine leibhaftige Vorläuferin von Taſſos Armida.

Das Bahman-Nâmeh (10 000 Doppelverſe umfaſſend) hat ſeinen Namen von Bahman, dem Sohne Isfendiars, beſchäftigt ſich indes weit mehr mit Ruſtem und deſſen Familie. Nach Bahmans Thronbeſteigung und ſeinen Abenteuern mit Kataiun, der Tochter des Königs von Kaſchmir, und mit Homâi, Tochter des Königs von Aegypten, tritt ſofort Ruſtems Tod in den Vordergrund und Bahmans Rachepläne gegen deſſen Familie. Im zweiten Theil wird dann der Kampf gegen Seïſtan ausgeführt, der damit endigt, daß

[1] Es füllt auf der in Paris befindlichen Abſchrift Anquetils 1359 Seiten.

Zâl gefangen, Farâmurz getödtet, die übrigen Erben Ruſtems nach Kaſchmir verjagt werden. Im dritten Theil werden die Töchter Ruſtems, Bânû-Guſchâsp und Zerbana, bis nach Indien verfolgt, die Königsgräber von Seïſtan geſchändet, Aderberzin gefangen; im vierten Theil jedoch Aderberzin wieder befreit. Nach erbittertem Kampf zwiſchen ihm und Bahman tritt der letztere das Reich an Homâi ab und ſtirbt auf einer Jagd. Im Vorwort verſichert der Dichter, ganz wie Firdûſi, er gebe lediglich alte Ueberlieferungen wieder. Dieſelben ſind nicht Firdûſi entnommen, haben aber wirklich das altepiſche Gepräge. Gelegentlich verwechſelt der Dichter Kteſiphon mit Bagdad und verſetzt den Herun Laſi (d. h. den Khalifen Hârûn al-Raſchîd) in die alte Sagenzeit. Das Werk iſt dem Seldſchukiden-Sultan Mahmûd, Sohn des Malek Schah, gewidmet, der gleich Mahmûd von Ghazna ein freigebiger Gönner der Poeſie war.

Alle dieſe Epen ſtammen aus dem 11. oder ſpäteſtens dem Anfang des 12. Jahrhunderts (5. Jahrhundert der Hidſchra). Ein volles Jahrhundert dauerte alſo der Einfluß Firdûſis fort. Alle dieſe Dichter ſind aus ſeiner Schule und ahmen ihm bewußt oder unbewußt nach. Freilich beſitzen ſie nicht ſein feines Kunſtgefühl. Sie häufen Fabeln und Abenteuer, ohne aus der Fülle des Stoffes das Bedeutſamſte auszuwählen und es künſtleriſch zu durchdringen und zu verbinden. Sie erreichen ihn auch nicht in der Vollendung der Form. Doch ſind ihre Werke echte Volkspoeſie, der alten Volksüberlieferung entnommen und in echtem Volksgeiſt ausgeführt.

Gerade durch den Wetteifer, das Heroiſche noch mehr auf die Spitze zu treiben und ſich gegenſeitig zu überbieten, mußte das Intereſſe für die epiſche Poeſie nachlaſſen und ſchließlich erlahmen. Der beſte Stoff war im Grunde bereits durch das Schâhnâme einigermaßen erſchöpft. Die Idee, einen Nationalhelden wie Ruſtem noch durch neue Erfindungen ausſtechen zu wollen, war eine entſchieden unglückliche.

2. Romantiſche Epik. Wis und Râmin.

Hatte ſchon Firdûſi unter der wetterwendiſchen Laune eines fremden Despoten ſchwer zu leiden gehabt, ſo hatten die folgenden Dichter einen noch ſchwierigern Stand, als Perſien wie ehedem der Spielball ſtäter Raub- und Eroberungskriege war, die Macht der Ghaznaviden gleich jener der Bujiden dem Krummſäbel der Seldſchuken erlag, die Sultane von Ghur den mächtigern Schahs von Khwârism weichen mußten, dieſe ſelbſt nebſt dem Seldſchukenreich und den letzten Trümmern des Khalifats von Bagdad unter dem Andrang von Dſchengis Khans Mongolenhorden (1258) zuſammenbrachen. Wie ſollte ſich unter dieſen nimmer endenden Umwälzungen jenes friſche, freie Nationalgefühl erhalten, welches die Dichtung Firdûſis durchweht? Die fremden Eroberer hatten kein Intereſſe, ein ſolches zu pflegen. Die Dichter

Digitized by Google

waren darauf angewiesen, ihnen zu schmeicheln und sie zu unterhalten. Weder historische Ueberlieferung noch ideale Schönheit fesselte jene mohammedanischen Barbaren. Das einzige, was ihnen zusagte, war ihr eigenes Lob und ein allenfalls etwas verfeinerter Sinnengenuß. Was kümmerten sie sich um Dschemschid, Rustem und Iskender? Sie wollten sich in ihrem eigenen Ruhmesglanze sonnen. So wurden die großen Erinnerungen der Vergangenheit aus der epischen Poesie verdrängt. An ihre Stelle trat das Lobgedicht nach arabischem Muster. Soweit die Poesie aber noch wirklich episch blieb, wandte sie sich weichen, üppigen Liebesgeschichten zu, welche in mehr oder weniger wollüstigem Ton leichte Unterhaltung und Sinnenkitzel gewährten.

Ein Ansatz hierzu lag schon in den romanhaften Sagen des Königsbuches; doch trat das erotische Element hier sehr in den Hintergrund und wurde durch edlere, ritterliche Motive zurückgedrängt oder wenigstens im Gleichgewicht gehalten. Auch die ältere Sage hatte indes schon völlige Romane zu Tage gefördert: so jenen von Wâmik und Asrâ, den Firdûsis Zeitgenosse ʿUnçuri (gest. 1029) in 180 Beits erneuerte; so den viel umfangreichern Roman von Wis und Râmin, welchen der Dichter Dschurdschâni, ein Hofbeamter des Seldschukiden Toghrulbeg um das Jahr 1042, nach einer Pehlevi-Vorlage in mehr als 8000 neupersischen Versen bearbeitete [1].

Der Roman ist wohl der einheitlichste und psychologisch spannendste, aber auch der üppigste und leidenschaftlichste, den die Perser aufzuweisen haben. Man hat ihn, nicht mit Unrecht, mit „Tristan und Isolde" verglichen. Die Geschichte gleicht sich in vielen Punkten, wenn sie auch in andern wieder ganz verschieden ist, das keltisch-deutsche Epos tragisch endet, das persische dagegen mit einer fröhlichen Hochzeit der beiden Liebenden. Beide verherrlichen, mit dem reichsten Aufwand von Wort und Form, die Macht der Liebesleidenschaft, die alle Schranken durchbricht, alle Hindernisse überwindet, alle Gesetze übertritt, trotz Lug und Trug die eigene Unbeständigkeit überdauert. Das farbenglühende Colorit und die höfisch-künstliche Ausstattung erinnert übrigens mehr an Ariost als an Gottfried von Straßburg. An Stelle des Königs Marke steht hier Mobad, der orientalische Schahinschah, der von Merw aus die ganze Welt regiert. Bei einem im überschwänglichsten Pomp geschilderten Hoffest bezaubert ihn die Schönste der Schönen, Schahru; aber sie ist schon vermählt mit Kâran, dem König des Landes Mâh; das einzige, was er erlangen kann, ist das Versprechen, ihm dereinst ihre Tochter zur Frau zu geben, die augenblicklich noch nicht geboren ist. In der That wird sie denn auch Mutter eines Mädchens, das den Namen Wis erhält und

[1] K. H. Graf, Wis und Râmin (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXIII, 375—433).

Digitized by Google

das ihre eigene Schönheit weit überſtrahlt. Allein bis Wis zur blühenden Jungfrau herangewachſen, iſt das Verſprechen längſt vergeſſen: die Mutter will ſie, nach iraniſchem Brauch, mit ihrem Bruder Wirú vermählen. Wis iſt es zufrieden; allein Mobad erinnert jetzt an das gegebene Verſprechen, und da es ihm abgeſchlagen wird, überzieht er das Land Mâh mit Krieg. König Kâran fällt. Reiche Geſchenke des Schahinſchah und Drohungen ſtimmen die verwittwete Königin Schahrú um; ſie liefert ihre junge Tochter an den ungeſtüm werbenden Monarchen aus, der ihr ſein ganzes Reich zu Füßen legt, aber vergeblich um ihre Liebe wirbt. Auch Râmin, der jüngere Bruder des Königs, der ſich jetzt in ſie verliebt, wird lange ſtandhaft von ihr abgewieſen; doch eine verſchlagene, kupplériſche Amme überwindet ſchließlich ihren Widerſtand, und Wis, bis dahin das harmloſe Opfer des Verſprechens, das einſt ihre Mutter gegeben, ein züchtiges, zurückhaltendes Kind, wird nun zur tollen Abenteurerin, die vor nichts mehr zurückſchreckt, trotzt und hadert, lügt und betrügt, alles in die Schanze ſchlägt, um bei ihrem Râmin zu ſein. In der unritterlichſten, ja gemeinſten Weiſe wird der alte König, der Wis ehrlich liebt und ihr wieder und wieder verzeiht, in die Irre geführt und hintergangen. In ſeinen eigenen Gemächern ſpotten die beiden ſeiner gutmüthigen Vertrauensſeligkeit, wie ſpäter ſeiner ängſtlichen Vorſicht. Vergeblich ſchickt Mobad die leichtfertige Wis ihrer Mutter zurück; alsbald iſt Râmin da, um ſeiner zu ſpotten. Vergeblich ſperrt der alte Schah die ungetreue Wis in ein einſames, faſt unzugängliches Felſenſchloß und läßt ſie von ſeinem dritten Bruder Zerd aufs ſtrengſte bewachen; Râmin weiß auch da ſich Eingang zu verſchaffen und lebt verſtohlen drei Vierteljahre mit Wis in Saus und Braus. Endlich ertappt Mobad das ehebrecheriſche Paar und iſt nahe daran, gerechte Rache an ihnen zu nehmen. Aber trotz allen Jammers hängt er noch immer an dem jungen Weib, das ihn verſchmäht. Er verträgt ſich mit Râmin und macht denſelben zum Statthalter über drei Provinzen. Auf der Jagd lernt Râmin die holdſelige Gul kennen, die Prinzeſſin von Guráb, die unter Roſen geborene, vermählt ſich ganz unbedenklich mit ihr und ſchwört ihr denſelben Schwur, den er zuvor Wis geſchworen:

„Solang auf Erden Berg und Thal ſich breiten,
Gihun und Tigris nach dem Meere gleiten,
Der Quell das Waſſer, dieſes Fiſche bringt,
Dunkel der Nacht, dem Tage Licht entſpringt,
Am Himmel Mond und Sonne ſich erhebt,
Empor im Garten die Cypreſſe ſtrebt,
Der Abendwind durch das Gebirge weht,
Der wilde Eſel durch die Steppe geht,
Wirſt du bei mir, werd' ich bei dir ſtets ſein,
Bedacht auf unſre Liebe nur allein."

Digitized by Google

Ueber Jahr und Tag ist er indes der neuen Liebe überdrüssig und sendet Botschaft über Botschaft an Wis, die erst grollend und schmollend sich an seiner Treulosigkeit rächt, dann aber die frühere Liebe wieder erwachen fühlt und sich mit Râmin versöhnt. Nachdem sie eine Weile geheim zusammen gelebt, hält Râmin offenen Einzug bei Hofe, um seinen Betrug wieder in größerem Stil zu betreiben. Ein Versuch, die beiden zu trennen, kostet dem treuen Zerd das Leben. König Mobad selbst wird von einem Eber auf der Jagd tödtlich verwundet, und so fallen denn Thron und Reich an das lügnerische, falsche und treulose Paar, dem die Poesie um seiner Schönheit und Jugend willen natürlich alles verzeiht. Die iranische Moral berührt sich da mit den allermodernsten.

Die Anregung zu dieser Neubearbeitung schreibt Dschurdschâni seinem Gönner, dem Statthalter Amid-ud-din Abû-'l-Fath in Ispahân zu, der ihn einmal, während der Hof über Winter nach Hamadân gezogen war, bei sich behielt und ihn über die Geschichte von Wis und Râmin befragte. Der Dichter erklärte die Geschichte zwar für sehr schön, meinte aber, sie müßte aus dem Pehlevi in das neuere Persisch übertragen und besser aufgeputzt werden. „Man verstand sich nicht auf Dichtkunst und zierlichen Ausdruck," sagte er, „und wußte nicht, wie die Darstellung durch Versmaß und Reim in das rechte Licht zu setzen; so haben sie sich um den Inhalt der Erzählung bemüht, ihm aber nicht den Schmuck des Versmaßes und des Reimes angelegt." Darauf trug ihm dann der Statthalter auf, „diese Geschichte zu schmücken, wie der April den Garten mit Blumen schmückt". So ist aus der schlichten Volkserzählung ein breitspuriger Roman in Versen geworden.

„Dem jüngern Bearbeiter gehören wohl die weitschweifigen Betrachtungen und Erörterungen, die in gesuchten Bildern und Vergleichungen sich ergehenden Beschreibungen, während er es nur selten versteht, anschaulich zu erzählen und zu schildern; dagegen gehört schon der ältern Erzählung als eng mit dem Inhalt verbunden eine gewisse Roheit der Gesinnung an, die unser feineres sittliches Gefühl abstößt, an welcher aber der Bearbeiter keinen Anstoß genommen hat. Trotz moralisirender Phrasen kommt doch die Moral überall zu kurz, und vom Standpunkt der Sittenschilderung betrachtet, bildet die Erzählung eine üble Illustration zu den Lobsprüchen, welche einst die idealisirenden Griechen, vielleicht durch die liebenswürdigen Formen der Perser bestochen, vielleicht nur auf Grund der Ermahnungen des Zendavesta, der Wahrheitsliebe der Perser ertheilten[1]. Von einer Pflicht der Wahrhaftigkeit scheinen weder die ursprüngliche Erzählung noch der neuere Bearbeiter ein Bewußtsein zu haben, der Volkscharakter scheint vielmehr in dieser Hinsicht zu jeder Zeit einer und derselbe gewesen zu sein. Als edlere Charaktere

[1] Duncker, Geschichte der Arier S. 551 ff.

Digitized by Google

nach unſern Begriffen erſcheinen nur der überall belogene und betrogene und zuletzt durch einen bloßen unglücklichen Zufall umgekommene König (Mobad) und ſein Stiefbruder und Vezier, der verrätheriſch gemordete Zerd, nicht aber Râmîn oder Wîs, trotz aller von dem Dichter aufgebotenen, überſchwänglichen Lobeserhebungen und moſchusduftenden Schönheitsbeſchreibungen." [1]

3. Nizâmi.

Zu ſeiner klaſſiſchen Vollendung gelangte der verſificirte Liebesroman oder, wenn man lieber will (der Ausdruck iſt nun einmal ſchon ſo gut wie eingebürgert), das romantiſche Epos erſt etwa ein Jahrhundert ſpäter durch den Dichter Nizâm-ed-dîn Abû Mohammed Iljâs bin Jûſuf oder Nizâmî [2], geboren 1141 im Berglande von Kumm und geſtorben 1202 zu Gendſche (heute Jeliſawetpol), wo er den größten Theil ſeines Lebens zubrachte. Außer einem Diwân, d. h. einer Sammlung lyriſcher und didaktiſcher Gedichte, und einem größern moraliſchen Lehrgedicht „Machzan ul-Asrâr" (Magazin der Geheimniſſe) hinterließ er vier epiſche Dichtungen, welche von den Perſern bis heute zu den höchſten Meiſterwerken ihrer Poeſie gerechnet werden. Das erſte, „Khusrau und Schîrîn", behandelt die Liebesgeſchichte des Schah Khusrau Parwiz mit der Chriſtenſklavin Schîrîn (der „Süßen"), die Firdûſi kurz auch dem letzten Theil des Schahnâme einverleibt hat [3]. Das zweite, „Lailâ und Medſchnûn", ſchließt ſich an eine arabiſche Beduinenſage, welche in einfachſter Form, aber ſehr leidenſchaftlich das traurige Schickſal eines unglücklichen Liebespaares verherrlicht und im ganzen Orient die weiteſte und dauerndſte Volksthümlichkeit gefunden hat. Wegen eines Familienzwiſtes darf die ſchöne Lailâ nicht den Keïs oder Medſchnûn heiraten, den ſie wirklich liebt, ſondern wird einem andern vornehmen Jüngling angetraut, der ihr völlig gleichgiltig iſt und dem ſie das ſchließlich auch geſteht. Dieſer grämt ſich darüber zu Tode, und Lailâ wäre nun wieder frei; doch Keïs iſt inzwiſchen vor Trauer wahnſinnig geworden, zieht verſtört in der Wüſte herum und ſtirbt verlaſſen in ſeinem Grame. Durch einen wandernden Araber gelangt die Kunde zu Lailâ, der darüber auch das Herz bricht, und die Sterbende hat nur noch einen Wunſch, mit Keïs zuſammen begraben zu werden. Nizâmî hat die Erzählung in wirklich ergreifender Einfachheit, mit wahrem, tiefem Gefühle durchgeführt [4].

---

[1] K. H. Graf a. a. O. S. 378.

[2] W. Bacher, Nizâmîs Leben und Werke. Leipzig 1871 (engliſch überſetzt London 1873; abgedruckt in *S. Robinson*, Persian Poetry for English readers. London 1883).

[3] Analyſe bei Hammer-Purgſtall, Schirin. Ein perſiſches romantiſches Gedicht. Leipzig 1809.

[4] Engliſche Ueberſetzung von *J. Atkinson*, Laili u Majnun. London 1836.

Digitized by Google

Das dritte romantiſche Epos des Nizâmi hat den Titel „Die ſieben Schönheiten“ (Haft Paikar). Dieſe ſieben Schönheiten ſind ebenſo viele Prinzeſſinnen, in welche ſich der leichtlebige König Bahrâm Gûr verliebt; eine davon iſt jene Turândocht (d. h. Tochter von Turan), welche Gozzi und nach ihm Schiller zur Chineſin Turandot gemacht haben. Jede dieſer Favoritinnen oder „Mondsgeſichter“ erzählt eine Liebesgeſchichte [1]. In ſeiner vierten Epopöe endlich, dem Iskender-Nâmeh, hat Nizâmi die Alexanderſage neu bearbeitet. Vereint mit dem „Magazin der Geheimniſſe“ werden die vier Werke Nizâmis „Fünfer“ (Chamſe) oder die „Fünf Schätze“ (Pandſch Gandſch) genannt.

Schließt ſich auch Nizâmi in der Wahl ſeiner Stoffe noch theilweiſe an das ältere Epos an und läßt er ſich auch im Erzählen behaglich gehen, ohne um die Einheit ſeiner Romane allzu beſorgt zu ſein, ſo fehlt ihm doch völlig die nationale Begeiſterung. Er ſchöpft nicht mehr aus der eigentlichen Volksüberlieferung, ſondern aus Büchern und mehr noch aus der eigenen Phantaſie. Ihm iſt es hauptſächlich um ſchöne Geſchichten zu thun, an welchen er ſeine Kunſt und Formgewandtheit entwickeln kann, und da iſt ihm ein arabiſcher oder halbgriechiſcher Stoff ebenſo recht wie ein perſiſcher. Die epiſche Sage verliert bei ihm ihre Einfachheit und Kraft. Ein weicher Lyrismus bemächtigt ſich ihrer, taucht ſie in romantiſche Beleuchtung und umwebt ſie mit allem Zauber einer feinern Kunſtpoeſie. Am meiſten nähert ſich Nizâmi der alten Epik noch in ſeinem Alexanderbuch [2], in welchem das lyriſche Element nicht ſo ſtark dominirt. Dafür drängt ſich dann freilich das didaktiſche vor, und der Sagenſtoff, den ſich die Perſer ſchon früher nur künſtlich angeeignet hatten, erhält hier noch weit mehr fremdartige Beſtandtheile als in Firdûſis Königsbuch. Iskender iſt nun weder Fiſch noch Fleiſch, d. h. weder ein richtiger Grieche noch ein eigentlicher Perſerheld, ſondern im erſten Theil ein ziemlich phantaſtiſcher Welteroberer, im zweiten aber ein noch ſeltſamerer Philoſoph und Prophet, wie in andern orientaliſchen Bearbeitungen der Alexanderſage. Indem ihn Nizâmi aus dem Rahmen der perſiſchen Königsgeſchichte heraustreten ließ, ſuchte er Neuheit und Intereſſe dadurch zu gewinnen, daß er theils einzelne Abenteuer weitläufiger ausmalte, theils belehrende und religiöſe Betrachtungen daran knüpfte, die mitunter

[1] Proben bei F. v. Erdmann, Behramgur und die Ruſſiſche Fürſtentochter. Kaſan 1844. — Wollheim-Fonſeca, Die National-Literatur ꝛc. II, 155—163.

[2] Der erſte Theil überſetzt von K. W. Clarke, London 1881. — Auszüge von Rückert, Frauentaſchenbuch. Nürnberg 1824. — Vgl. *F. v. Erdmann*, De expeditione Russorum Berdaam versus. Kaſan 1826. — *Charmoy*, Expédition d'Alexandre contre les Russes. St-Pétersbourg 1829. — F. Spiegel, Die Alexanderſage ꝛc. (Leipzig 1851) S. 33—50. — Vom zweiten Theil Auszüge bei Bacher, Nizâmis Leben und Werke S. 101—171.

Digitized by Google

poetiſcher Schönheit nicht entbehren, aber der epiſchen Friſche und Objectivität doch großen Eintrag thun.

Während Firdûſi z. B. ſeinen Iskender jugendlich kühn und heldenhaft weiter durch das Land der Finſterniß vordringen läßt, nachdem er Khidhrs Fährte zum Quell des Lebens verloren, läßt Nizâmi ihn vor Trauer faſt verzweifeln.

So blieb der Fürſt nun ſtehn im finſtern Schattenreich,
Es wurde ſchwarz ihm gar der Tag und ſchattengleich.
Zehrt jeder, den man ſieht, am Seelengrame doch,
Er hofft, vom Lebensquell werd' er einſt koſten noch.
Doch als Verzweiflung ihn ob jenes Pfads verzehrt,
Der lebentödtend war, da macht er endlich kehrt,
Und ganz füllt ihn der Gram, was weiter zu beginnen,
Um ſicher jenem Reich des Schattens zu entrinnen.

Ebenſo ernſt melancholiſch iſt die Begegnung Alexanders mit dem Engel Israfil (hier Seroſch genannt) ausgeführt, der den Eroberer wegen ſeiner unerſättlichen Herrſchgier tadelt, und an die Mahnung der unſichtbaren Stimmen knüpft Nizâmi die eines Meiſterſängers oder des holländiſchen Vaters Cats würdige Betrachtung:

Indes Iskender ihn nicht ſah trotz ſeines Strebens,
Ward Chiſer ungeſucht zu theil der Quell des Lebens;
Durch Finſterniſſe muß in Eil' Iskender ziehn,
Den lichten Pfad zum Quell — es findet Chiſer ihn.

Die Rückkehr Alexanders aus dem Lande der Finſterniß ſchildert Nizâmi folgendermaßen:

Da ſo vertraut nicht ward der Fürſt mit jener Quelle,
Eilt unverweilt er heim zum Quell der Tageshelle;
Und auch das Heer brach nun zur Rückkehr auf ſofort,
Im Einklang mit des Schahs gebieteriſchem Wort.
Man nahm ganz ebenſo den Lauf jetzt wie zuvor,
Dieſelbe Stute ging vorauf jetzt wie zuvor.
Der Tage vierzig ſo verfloſſen abermals,
Da kam das Ende erſt herbei des finſtern Thals,
Und aus Gewölk hervor trat hell der Sonne Strahl,
Doch litt durch Waſſersnoth der Leib des Königs Qual.
Was Gott ihm nicht beſchert, dem hat er nachgejagt,
Doch frommt die Jagd auf das, was das Geſchick verſagt?
Nicht ziemt ſich's, daß der Menſch ſein Los errennen will,
Von ſelbſt kommt jedes Los — ſitz du nur ruhig ſtill!
Der ſtreut den Samen aus, und jener mäht die Saat,
Beglückt, wer für dies Wort ſein Ohr noch offen hat.
Man ſoll ja ſäen nicht für ſich nur immerdar,
Denn übers Maß hinaus geht der Verzehrer Schar;

Der Garten, deſſen Saat beſtellt in frühern Tagen,
Hat er doch Früchte ſtets der Nachwelt erſt getragen!
Und wie gar manches ſo geſät ward unſertwegen,
So werden wir nun auch für andre Saaten legen.
Denn wenn wir recht beſchaun das Saatfeld dieſer Welt,
Nur füreinander all beſtellen wir das Feld[1].

4. Wiederholung derſelben Stoffe. Die klaſſiſchen Liebespaare.

Nizâmis Einfluß auf die weitere Entwicklung der Epik konnte kein günſtiger ſein. Mehrere bedeutende Dichter der nächſten Jahrhunderte nahmen nicht etwa Firdûſi, ſondern ihn zu ihrem Vorbilde und beſchränkten ſich nicht darauf, ihn in Sprache, Redeſchmuck und Feinheit noch überbieten zu wollen, ſondern hielten ſich auch nahezu ausſchließlich an die von ihm behandelten Stoffe. So ſchrieb Amir Khusrau von Delhi (geſt. 1325) abermals ein Iskender-Nâmeh, ein romantiſches Epos Khusrau und Schirin und die acht Liebesgeſchichten des Schah Bahrâm Gûr unter dem Titel „Die acht Paradieſe" (Haſcht Bihiſcht). Dſchâmî, einer der ſieben großen perſiſchen Klaſſiker (geſt. 1492), ſchrieb noch ein Iskender-Nâmeh und eine neue Bearbeitung von „Lailâ und Medſchnûn". Hâtifi beſang am Anfang des 16. Jahrhunderts von neuem Khusrau und Schirin und die Liebesgeſchichten des Bahrâm Gûr unter dem Titel „Die ſieben Luſthäuſer" (Haft Manzar). Abd-al-Salâm Ibn Ibrâhim aus Kaſchmir fügte zu den bisherigen noch ein neues Iskender-Nâmeh. Nizâmî hatte noch nicht entſchieden an der Ueberlieferung gerüttelt, zufolge welcher Alexander der Große väterlicherſeits aus Perſien ſtammte. Das war den echten Mohammedanern noch nicht genug: er mußte ein Araber ſein. Abd-al-Salâm gibt ihm deshalb eine Mutter aus Eſaus Stamm, die auf ganz wunderbare Weiſe Mutter wird und dann ſtirbt. Philippus, „der König der Griechen, Ruſſen und Franken", findet das Kind neben der todten Mutter liegen, nimmt es als ſein eigenes an und läßt es von Ariſtoteles erziehen. So verdrängte der Korân immer mehr die ältern perſiſchen Ueberlieferungen, ohne etwas Beſſeres dafür zu bieten. Der Kreis der Poeſie ſchränkt ſich immer mehr ein, und der eigentliche epiſche Geiſt ſchwand ganz dahin.

Wie nachtheilig der Mohammedanismus auf die Poeſie wirkte, zeigt ſich noch deutlicher an einem andern Beiſpiel. Um dem Verdacht ungläubiger oder ketzeriſcher Geſinnung zu entgehen, ſah ſich der greiſe Firdûſi ſelbſt nach

[1] H. Ethé, Alexanders Zug zum Lebensquell im Lande der Finſterniß (Sitzungsberichte der königl. bayeriſchen Akademie zu München. 6. Mai 1871) S. 344 ff. — Vgl. F. Spiegel, Die Alexanderſage bei den Orientalen. — J. v. Görres, Heldenbuch von Iran II, 360—400. — *J. Mohl*, Le livre des rois.

Digitized by Google

ſeiner Flucht von Ghazna gezwungen, „rechtgläubiger“ zu dichten, und unter dieſem Zwang brachte der große perſiſche Epiker die von Mohammed greulich verballhornte Geſchichte des ägyptiſchen Joſeph als Liebesgeſchichte „Yûſuf und Zalikhâ“ in prachtvolle Verſe[1].

Da indes die perſiſchen Mohammedaner Schiiten waren, ſo genügte auch dieſe Verballhornung noch nicht, die Geſchichte mußte auch noch, zur Verherrlichung der Schi'a, auf Ali und ſeine Söhne Haſan und Huſein, die „Martyrer“ und „Heiligen“ dieſer Secte, bezogen werden, und Mohammeds Beiſpiel folgend ſcheute ſich der Dichter nicht, auch hierfür den Erzengel Gabriel in Anſpruch zu nehmen:

Wie ich vernommen von gelehrten Geiſtern
Und in der Redekunſt bewährten Meiſtern,
Gefiel es eines Tages dem Propheten,
In Alis, ſeines Eidams, Haus zu treten.
In traulichem Vereine ſaßen da
Er, Ali, deſſen Gattin Fâtima,
Und Haſan und Huſein, die lieben Enkel,
Gemüthlich reitend auf Mohammeds Schenkel,
Der ſie liebkoſte und im Arme wiegte,
Woran auch Ali weiblich ſich vergnügte.
Denn ihrer aller Herzen beſte Freuden
Und Troſt und Labſal waren jene beiden
Da, plötzlich, trat zu ihnen Gabriel
Und ſprach zu dem Propheten: „Auf Befehl
Des Herrn erſchein' ich, ſo dich zu beſcheiden:
‚Hier, deine Herzensenkel, dieſe beiden,
Nach Gottes Fügung und urew'ger Wahl
Sind ſie beſtimmt zu Martyr und zu Qual;
Huſein verblutet unterm Säbelſtreiche,
Und Gift macht Haſans ſüßen Leib zur Leiche.‘“ —
Entſetzt hört der Prophet, was jener ſpricht;
Ein Thränenſchauer netzt ſein Angeſicht,
Und bebend frägt er: „Sage, wer es iſt,
Der ſich dereinſt ſo arger That vermißt,
So grauſam heimſucht dieſe ſüßen beiden,
Und preis ſie gibt ſo namenloſen Leiden?!“ —
„Dein eignes Volk, das dir ſo tief verbunden,“
Verſetzt der Engel, „ſchlägt dir dieſe Wunden.“ —
„Wie?“ fällt Mohammed ein, „die Nation,
Für die ich Anwalt bin an Gottes Thron,

[1] Ueberſetzungsproben von Baron O. Schlechta-Wſſehrd. Berichte des VII. Internationalen Orientaliſtencongreſſes (gehalten 1886) II. Semit. Section (Wien 1889), 47—72, und Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländ. Geſellſch. XLI, 577 bis 599. — Vgl. M. Grünbaum, Zu Juſſuf und Suleicha (Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländ. Geſellſch. XLIII, 1—29).

Digitized by Google

Vergäße also schmählich ihr Versprechen,
Erkühnte sich, die Treue mir zu brechen,
Und wagte, frevelnd, ohne zu erröthen
Vor Gott und mir, dies holde Paar zu tödten?!" —
„Darob", erwidert Gabriel, der hehre,
Dem Gottgesandten, der Araber Ehre,
„Darob erstaune nicht; hat sich doch einst
Noch Schlimmeres begeben, als du meinst;
Wie, oder hätte nie dein Ohr vernommen
Von jenen Söhnen Jakobs, jenes frommen,
Und nie gehört, wie grausam sie es trieben
Mit Joseph, ihrem Brüderlein, dem lieben?!
Wenn Brüder solcher Unthat sich nicht schämen,
Daß Völker undankbar, kann's Wunder nehmen?!"
Er sprach's, und in Mohammeds Herzensschrein
Schrieb er den Text der „Sure Joseph" ein,
Die ihm verkündigt war von Gott, dem wahren,
„Der Menschen besten" sie zu offenbaren.

Den Glanzpunkt der Dichtung bilden dann auch keineswegs die Träume Josephs oder der Mordanschlag der Brüder oder der Verkauf Josephs oder ein anderer der rührenden biblischen Züge, sondern die breit und üppig ausgeführten Verführungskünste Zalikhâs, welche dafür einen eigenen Spiegelsaal herrichten läßt. Josephs Sinne werden durch den raffinirten Sinnenzauber auch völlig bestrickt, er willigt in die verbrecherische That ein und ist schon daran, sie wirklich zu vollziehen, als ihm sein greiser Vater erscheint und ihn, bedenklich spät, zur Flucht bewegt. Ganz wie es im Korân steht, hält diesen mohammedanischen Joseph aber weder die niederträchtige Kuppelei, noch die lügnerische Anklage Zalikhâs, noch die lange Gefängnißqual ab, die lüsterne Buhlerin hinterher schließlich zu heiraten, und ihre ehebrecherische Leidenschaft wird, ebenfalls wie im Korân, damit entschuldigt, daß bei einem Mahl, an dem zufällig Joseph sich zeigt, alle anwesenden Weiber, eben mit dem Schälen von Pomeranzen beschäftigt, infolge seiner Holdseligkeit so außer sich gerathen, daß sie sich in die Finger schneiden, anstatt in die Pomeranzen.

Ohne die zwingende Noth, welcher Firdûsi sich fügte, aber doch ebenfalls unter dem Drucke des Islâm, haben nicht weniger als fünfzehn persische Dichter diese „Liebesgeschichte" nachgesungen und noch künstlicher auszustaffiren gesucht. Zwei Bearbeitungen waren bereits vor ihm da, und so ist der Stoff von der Zeit der spätern Samaniden bis etwa 993 H. (950—1585 n. Chr.) achtzehnmal von verschiedenen Dichtern bearbeitet worden[1].

[1] Ueber die verschiedenen Bearbeitungen vgl. H. Ethé, Firdausis Yûsuf und Zalikha. Berichte des VII. Internationalen Orientalistencongresses (gehalten 1886) II.

Digitized by Google

Von „Lailâ und Medſchnûn“ ſind zwanzig[1], von „Khusrau und Schirin“ achtzehn, von „Wamik und Azra“ ſieben, von den Liebſchaften Bahrâm Gûrs ſieben Bearbeitungen von verſchiedenen Dichtern vorhanden[2]. Ein ſolch ewiges Nachlallen derſelben abgedroſchenen (andere mögen ſagen „ewig ſchönen“) Liebesgeſchichten war nur bei einem Volke möglich, das den Schatz ſeiner eigenen reichen Sagen faſt völlig verloren hatte und in zarterer oder weniger zarter Erotik den Höhepunkt ſeiner Poeſie fand. Das bedeutete Verflachung des Geiſteslebens, Verweichlichung des Gemüthslebens, Ueberkünſtelei und Sinken des Geſchmacks.

5. Neue Stoffe. Verfall der Epik.

Es hat übrigens unter der großen Zahl der epiſchen Dichter nicht ganz an ſolchen gefehlt, welche den einmal unwiederbringlich verſiegten Sagenſtrom der nationalen Ueberlieferung durch neue poetiſche Stoffe zu erſetzen ſuchten. Das naheliegendſte wäre die Sage und Geſchichte des Islâms geweſen, welcher die alte Volksreligion verdrängt und den Faden der übrigen Traditionen durchſchnitten hatte. Allein während die herrſchenden Gewalthaber in Perſien nicht ſelten der Sunna, d. h. der ſtrengen mohammedaniſchen Rechtgläubigkeit, huldigten, lebte im Volke der alte nationale Standpunkt vielfach noch inſoweit fort, daß es im ſtillen fortfuhr, gegen die ſunnitiſchen Khalifen, ſeine Eroberer und Unterdrücker, zu proteſtiren, zum Gegenſtand ſeiner Verehrung Ali und deſſen Familie erkor, welche, obwohl von Mohammeds Stamm, durch die blutige Herrſchaft der Sunniten um das Khalifat gebracht und „Martyrer“ geworden waren. Nur langſam drang deshalb der ſchiitiſche Fanatismus in die Poeſie ein. Noch Ibn Huſâm (geſt. 1470) begnügte ſich, die Kämpfe Alis und ſeiner Genoſſen wider heidniſche Fürſten, Drachen und Dämonen zu beſingen. Erſt vom Ende des 16. Jahrhunderts an wurden Mohammed und die Aliden beliebtere Stoffe der epiſchen Poeſie[3].

Semit. Section (Wien 1889), 19—46. Liſte der verſchiedenen Bearbeiter daſ. S. 33 bis 35. Der bedeutendſte iſt Dſchâmi (Jâmi); ſeine Bearbeitung veröffentlichte Roſenzweig (perſiſch und deutſch). Folio. Wien 1824. Bruchſtücke daraus bei Wollheim-Fonſeca, Die Nationalliteratur ſämtlicher Völker des Orients II, 131—146.

[1] Liſte der zwanzig Bearbeitungen bei H. Ethé a. a. O. II, 29. 30. — Vgl. H. Ethé, Grundriß II, 245. 246. — Proben aus Dſchâmis Bearbeitung bei Wollheim-Fonſeca a. a. O. II, 149—153. — Ueberſetzung von Chézy (franzöſiſch, Paris 1805) und Hartmann (deutſch, Leipzig 1807). — Nachbildung von Schack (Orient und Occident I [Stuttgart 1890]).

[2] Liſten der Bearbeitungen bei H. Ethé a. a. O. Wiener Orientaliſtencongreß II, 31. 32; 35 u. 36; vgl. H. Ethé, Grundriß II, 246—248.

[3] H. Ethé, Grundriß II, 235.

Digitized by Google

Bedeutend früher, schon während der blutigen Herrschaft der tatarischen Ilchane und der mongolischen Eroberer, die Persien vom 13. Jahrhundert an verwüsteten, wandte sich die Epik zeitgenössischen Stoffen zu. Die ersten Versuche dieser Art kamen aber nicht über eigentliche Reimchroniken hinaus, so das Zafar-Nâmeh des Hamd-allâh Mustaufi, das von dem Propheten Mohammed bis zum Jahre 1334 reicht; das Schâhanschâh-Nâmeh des Ahmad Tabrizi, das die Geschichte des Dschengiskhan und seiner Nachfolger bis 1338 erzählt; und das Futûh-us-Salâtîn (Eroberungen der Sultane) des Abdulmalik Isâmi, das auf die altpersischen Könige zurückgeht, dann Mohammed und die Zeit des Islâms behandelt, die Zeit Mahmûds von Ghazna ausführlich schildert und endlich noch die Geschichte der Mohammedaner in Indien bis zum Jahre 1347 umspannt[1].

Von eigentlich dichterischem Werthe ist erst das Timûr-Nâmeh (auch Zafar-Nâmeh oder Iskender-Nâmeh-i-Timûri genannt) des Abdullâh Hâtifi (gest. 1510). Der Verfasser, ein Neffe des Dichters Dschâmî, nahm sich, wie der eine Name der Dichtung andeutet, das Alexander-Epos des Nizâmi zum Vorbild, um in großem epischen Stil, mit begeistertem Schwung die Kriegsthaten und Eroberungen Timûrs zu besingen. Dem wirklich groß angelegten macedonischen Eroberer steht hier freilich ein grauenhafter Wütherich gegenüber, der sich nicht scheute, nach einem Blutbade in Ispahân siebzigtausend Perserköpfe zu einer Pyramide aufschichten zu lassen: ein schauerlicher Vorwurf zu einem national-persischen Epos!

Der Kreis der romantischen Epik erweiterte sich theils durch freiere Nachahmung der früher erwähnten, vielbehandelten Lieblingsstoffe unter andern Namen und mit verschiedenen Abänderungen, theils durch Zuziehung älterer iranischer Stoffe, theils endlich durch Behandlung ganz neuer oder fremder Stoffe, welche in reicher Fülle namentlich aus Indien zuströmten[2].

In „Dschemschîd und Khvarschîd", wie in „Mihr und Nigâr" (Liebe und Schönheit) ist unschwer die Geschichte von „Khusrau und Schîrin" wiederzuerkennen. Dschamalis romantische Epopöe „Mahzûn und Mahbûb" (Der Betrübte und die Geliebte) von 1411 spiegelt Lailâ und Medschnûn wieder. Ein Seitenstück zu den „Haft Paikar" bildet Fâdhils „Natîdschat-uttab" (Die Wirkung der Naturanlage).

In die iranische Vorzeit greift die Liebesgeschichte des Prinzen Humâi von Persien und der Prinzessin Humâyûn von China zurück, die Khvâdschû Kirmâni (1281—1352) dichtete, ebenso das romantische Gedicht vom Prinzen Nauruz und der Prinzessin Gûl desselben Dichters. Die talmudistische Sage vom König Salomo und der Königin von Saba fanden erst von spätern Dichtern Bearbeitung.

---

[1] H. Ethé, Grundriß II, 236. 237. [2] H. Ethé, Grundriß II, 248 ff.

Digitized by Google

Aus der Maſſe romantiſcher Erzählungen, die von Indien her nach Perſien gelangten, wurden beſonders fünf ſehr beliebt: „Kâmrûp und Kâmlatâ“, „Madhumâlat und Manohar“, „Padmâvat“, „Panûn und Sifi“, „Hir und Rândſchha“ [1]. Dieſelben werden uns in der indiſchen Literatur wieder begegnen, welcher ſie dem urſprünglichen Sagenſtoff wie der erſten Bearbeitung nach angehören, und daſelbſt eingehender beſchäftigen.

6. Hofdichtung und Satire.

Ein anderes Element trug aber ebenfalls nicht wenig zum Verfall des Geiſteslebens und der Poeſie ſpeciell bei. Das war die leidige Hofdichterei. Das Beiſpiel des Kunſtpatronats, das die berühmten Khalifen von Bagdad gegeben, wurde nicht bloß von den Ghaznaviden, ſondern auch von den Seldſchuken und ſpäter den Mongolenfürſten nachgeahmt. Faſt ausnahmslos waren aber dieſe Fürſten Barbaren oder Halbbarbaren, ihre Gunſt der Poeſie deshalb mehr verhängnißvoll als förderlich. Sie wollten vorab gelobt ſein. Die glänzendſten Talente ſahen ſich deshalb an ihren Höfen zu der unerquicklichen Frohnarbeit verurtheilt, in der hergebrachten Schablone, aber immer in neuen Variationen die Größe und Güte, die Vorzüge und Heldenthaten ihrer Brodherren zu feiern. Perſien aber war längſt kein einheitliches großes Reich mehr, ſondern in verſchiedene kleine Reiche und Sultanate zerriſſen; die ſich gegenſeitig bekämpften und deren Herrſcher ſich gewöhnlich mehr durch Eroberungsluſt und Großmannsſucht auszeichneten als durch die ſegensreichen Eigenſchaften wahrhaft großer Fürſten [2].

Der gefeiertſte dieſer panegyriſtiſchen Hofdichter, der einzige, der unter die ſieben größten Dichter Perſiens gerechnet wird, iſt Anvari, in der erſten Hälfte des 12. Jahrhunderts in dem Dorfe Mahnah in dem ſogen. Daſcht-i-Khâvarân geboren. Er lebte als armer Student in Tûs, als er eines Tages den Seldſchukenſultan Sandſchar in prächtigem Aufzug durch die Stadt reiten ſah. Ein Mann, der ganz beſonders ſchön aufgeputzt war, erregte ſeine Aufmerkſamkeit, und als er hörte, daß das ein Hofpoet ſei, ſetzte er ſich noch dieſelbe Nacht an die Arbeit und verfaßte ein Lobgedicht auf den Sultan. Dieſer war mit ſeiner Leiſtung ſehr zufrieden und ließ ihm die Wahl, ſich ein reiches Geſchenk zu erbitten oder in des Sultans Dienſte zu treten. Anvari erkor ſich das letztere, begleitete fürder den Herrſcher auf ſeinen Kriegszügen und erlebte jedenfalls noch ſeinen zweiten Nachfolger Toghrul III., der 1176 auf den Thron kam. Als eine ſeiner beſten Leiſtungen gelten ſeine „Thränen Khoräſſâns“, ein Trauergedicht über

[1] H. Ethé, Grundriß II, 351.

[2] H. Ethé, Die höfiſche und romantiſche Poeſie der Perſer S. 43—48. — Derſ., Grundriß II, 255—270.

Digitized by Google

die Verwüſtungen, welche die Türken in Khorâſſân angerichtet hatten, und zugleich ein Hilferuf an den Fürſten von Samarkand, der unglücklichen perſiſchen Provinz Hilfe zu bringen.

Um dieſelbe Zeit dichtete am Hofe des Khâkân Minútſchihr, Fürſten von Schirwân, am Südabhang des Kaukaſus, der Hofpoet Khâkâni (ſtarb um 1194), am Hofe des Atâbegs Ilduguz zu Tabriz die Dichter Zahir Fârjâbi, Bailakâni und Achſikati, am Hofe der Sultane von Khwârism der vielſeitige Literator Raſchid Watwât, der perſiſche Boileau. Wie ſich dieſe Fürſten mit den Waffen bekämpften, ſo gelegentlich ihre Hofpoeten mit Verſen; jeder aber ſuchte nach beſten Kräften ſeinen Herrn als den größten Helden und als den mächtigſten Fürſten des Weltalls zu lobpreiſen.

Watwât hinterließ einen Diwân von fünfzehntauſend Doppelverſen, darunter eine Kaſſide, in welcher das Schlußwort jedes Verſes wieder mit dem erſten des nächſten reimte und alle ſiebzig Doppelverſe wieder unter ſich. Er dichtete auch arabiſch, verfaßte eine Briefſammlung und eine Poetik und Proſodik unter dem Titel „Gärten der Zauberei über die Feinheiten der Poeterei". Den Spitznamen Watwât, d. h. Schwalbe, erhielt er wegen ſeiner Kleinheit und Geſchwätzigkeit. Er ſtarb 1182 im Alter von ſieben- undneunzig Jahren.

So zahlreich drängten ſich übrigens noch immer Poeten an die kleinen Höfe heran, daß an dem der Seldſchuken und Atâbegs wie an jenen der Fürſten von Schirwân die Würde eines officiellen Dichterkönigs fortbeſtehen konnte. Alle dieſe Dichter und Dichterkönige zu regiſtriren, gehört ſchon dem Gebiete der Specialforſchung an.

Siebentes Kapitel.

Der Sûfismus und die myſtiſche Lyrik und Didaktik der Perſer.

Was den iraniſchen Volksgeiſt und mit ihm die Literatur der Perſer am meiſten von der Bahn ihrer naturgemäßen geſchichtlichen Entwicklung abgelenkt, waren weder die äußern politiſchen Verhältniſſe noch auch der Mohammedanismus allein, ſondern jene philoſophiſch-myſtiſche Richtung, die man unter dem Namen des Sûfismus zuſammenfaſſen kann.

1. Anfänge des mohammedaniſchen Myſticismus.

Die erſten Keime und Anſätze dieſer Richtung finden ſich ſchon bei den Arabern. Der nüchterne Monotheismus, den Mohammed lehrte und die

militärisch-officielle Weise, in welcher er den Cultus reglementirte, befriedigte tiefere, wahrhaft religiös angelegte Naturen nicht. Die Länder, mit welchen die mohammedanischen Araber zuerst in Beziehung traten, Syrien, Palästina, Aegypten waren die Wiege des christlichen Ordenslebens gewesen; ein großer Theil der christlichen Civilisation hing damit zusammen; die Erinnerung daran konnte so bald nicht erlöschen. So sehr deshalb auch der Mohammedanismus das monastische Leben verpönte, ein so mächtiger Zug zum monastischen Leben und insbesondere zu mystischen Anschauungen zeigte sich bereits im 1. Jahrhundert der Hidschra[1]. Mystische Genossenschaften bildeten sich schon unter Abûbekr und Alî. Mehrere jener Männer und Frauen, welche die Mohammedaner als die Heiligen der ersten Zeit des Islâms verehren, wie Hasan von Baçra, Baschar Hâfi, Schakik Balkhi, Mâlik Dinâr, Habib von Adschem und Rabia, begnügten sich nicht mit den gewöhnlichen Wegen der Gottesverehrung, sondern strebten einen außerordentlichen Umgang mit Allâh an.

Von der frommen Frau Rabia erzählt Ibn Khallikân, sie sei in tiefer Nacht auf das Dach ihres Hauses gestiegen und habe dort laut gebetet: „O mein Gott! Jetzt schweigt der Lärm des Tages, alle Stimmen sind verstummt, und in stillem Gemach freut sich das Mädchen der Liebe; ich aber genieße einsam deines Umgangs; denn dich fürwahr bekenne ich als meinen wahren Liebhaber.“ Durch die Felder wandelnd, sprach sie: „Mich erfaßt ein Verlangen nach dir, o Gott! Du bist zwar die Scholle und du bist der Stein; dich selbst aber wünsche ich zu sehen.“ Da sprach Gott der Erhabene, ohne vermittelnde Ursache, selbst in ihrem Herzen: „O Rabia! hast du nicht vernommen, daß, als Moses Gott zu schauen verlangte, der Berg, dem sich nur einige Theilchen der göttlichen Majestät offenbarten, gewaltig erschüttert und zerklüftet wurde? Du also sei mit meinem Namen zufrieden.“ ... Wiederum wallfahrtete sie gen Mekka; als sie aber die Ka'ba sah, zu deren Verehrung sie gekommen, sprach sie: „Den Herrn der Ka'ba bedarf ich; was ist mir die Ka'ba? Ich bin ihm schon so nahe gekommen, daß jener Spruch von mir gilt: ‚Wer sich mir um eine Spanne nähert, dem nähere ich mich um eine Elle.‘ Was ist mir also die Ka'ba?“ — Als man Rabia einst aufforderte, sie solle doch heiraten, sagte sie: „Durch die Bande der Ehe ist meine Person schon lange gefesselt, und deshalb nenne ich mein Dasein in mir erloschen, aber in Ihn (in Gott) umgeschaffen, und seit jener Zeit ganz im Schatten seiner Herrschaft weilend, bin ich ganz Er selbst.

[1] Von Abû Âmir, einem Führer der Hanifen, wird ausdrücklich berichtet, er sei in Syrien mit dem Christenthum näher bekannt geworden und habe dort die Anregung erhalten, eine kleine ascetische Gemeinde um sich zu bilden. A. Müller, Der Islam I, 101; vgl. ebd. S. 174. 407.

Digitized by Google

Wer mich deshalb zur Braut will, der erwartet mich nicht von mir, sondern von Ihm.“ Als man sie nun fragte, wie sie zu diesem Grade gelangt sei, erwiderte sie: „Dadurch, daß ich alles, was ich fand, in ihm verloren habe.“ Als aber Ḥasan von Baçra sie wiederum fragte: „Auf welche Weise hast du Ihn erkannt?“ antwortete sie: „Du, Ḥasan, hast ihn in bestimmter Art und Weise erkannt, ich aber ohne bestimmte Erkenntnißart.“ — Als man sie einmal fragte: „Siehst du Ihn, den du verehrst?“ erwiderte sie: „Gewiß sehe ich ihn; denn wenn ich Ihn nicht sähe, würde ich ihn nicht verehren.“ — Als sie in eine schwere Krankheit fiel und um deren Grund gefragt wurde, rief sie aus: „Ich habe über die Freuden des Paradieses nachgedacht; deshalb hat mich mein Gott gezüchtigt.“ Ein andermal sagte sie: „Die innere Wunde meiner Brust zehrt mich auf, die nur durch Vereinigung mit meinem Freunde geheilt werden kann. Immer werde ich dahinschmachten, bis ich am jüngsten Tag mein Ziel erreicht haben werde!“

Unter den ewigen Kriegen, Bürgerzwisten und Verfolgungen, aus welchen sich die Geschichte des Islâms in seinen ersten zwei Jahrhunderten zusammensetzt, mochten viele sich vom Getümmel der Welt abwenden und in solchen und ähnlichen Anschauungen ihren Trost suchen. Ein tief religiöser Zug ist dabei unverkennbar. Allein gerade in jenen Eroberungskriegen und Umwälzungen mischten sich Judenthum, Christenthum, Islâm, Parsismus, Irrthümer gnostischer und anderer altchristlicher Secten, vielleicht auch buddhistische Einflüsse von Indien her, zumeist in Syrien, Mesopotamien und Persien zum verworrenen Knäuel, und das Ideal eines tiefern religiösen Lebens, dem jene Mystiker zustrebten, wurde von irrigen Wahnvorstellungen der verschiedensten Art umnachtet und gerieth auf völlig falsche Bahn.

2. Der persische Sufismus.

Die Begründung des Sufismus als eigentlicher Secte wird ziemlich allgemein in das Jahr 200 der Hidschra verlegt und einem gewissen Scheikh Abû Sa'îd bin Abulkhair zugeschrieben, der — nach Kazwini — zugleich ein großer Philosoph und ein strenger Ascet war und sich eine strengere Beobachtung des Islâms zum Ziele setzte. Anhänger solcher ernstern Bestrebungen traten zu festgeregeltem Verbande zusammen und trugen schlichte Kleider von Wolle (sûf), wonach sie Sûfi genannt wurden[1].

In Persien, wo die Lehre der Schiiten die ältere Orthodoxie zurückdrängte und überhaupt mehr Neigung zu freiern Ansichten herrschte, verbreiteten sich jene ascetischen Vereinigungen ungemein stark. Ihre Mitglieder

[1] So wird der Name im Orient allgemein abgeleitet; die Herleitung von σοφία ist unhaltbar. Nöldeke, Sûfi (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XLVIII, 45—48).

Digitized by Google

wurden Derwische d. h. Bettler genannt. Sie hielten, durch die Macht der äußern Umstände und ihre eigene Bildung gezwungen, am Korân fest, entwickelten aber auf dieser Grundlage ein theosophisches System und eine Lebensweisheit, die Mohammeds Ideen und Zielen völlig fernstand und sich weit mehr jener des Buddhismus näherte[1].

Die Grundidee des Sufismus ist, sich der Welt zu entziehen und von allem Irdischen abzulösen, um beständiger Beschauung, besonders über den Begriff der Einheit, obzuliegen, sich mittelst göttlichen Beistandes, ohne den der Mensch nichts vermag, durch verschiedene Grade zur Vollkommenheit emporzuringen und endlich vollständig mit Gott zu vereinigen. Ueber die Stufenfolge der Vervollkommnung haben sich die Sufis verschiedene Systeme ausgedacht.

Eines der verbreitetsten setzt drei Hauptstufen fest. Die erste heißt Tarikah, d. h. Methode. Sie besteht darin, daß der Schüler von seinem Pir (d. h. „Aeltesten") angeleitet wird, alle vom Korân vorgeschriebenen Riten und Ceremonien, d. h. das fünfmalige Gebet an jedem Tage, die rituellen Waschungen, das Almosengeben, das Fasten, die Wallfahrt nach der Ka'ba, möglichst vollkommen zu erfüllen. Ist der Schüler so zum musterhaften Bekenner des Islâms geworden, so beginnt die zweite Stufe: Ma'rifah, d. h. Erkenntniß. Er erfährt nun, daß alles, was er bisher geübt, eitel Schein ist, und daß er erst anfangen muß, den tiefern Sinn der Religion zu erfassen. Durch andauernde Beschauung gelangt er dann zur dritten Stufe: Khakikah, d. h. Gewißheit. Er kommt zur sichern Erkenntniß, daß er völlig gleich und eins mit Gott sei. Jeder Unterschied der verschiedenen Religionen, jeder Unterschied von gut und bös hört für ihn auf. Er versinkt nun in das Fanâ (dem indischen Nirwâna entsprechend). Alles wird ihm gleichgiltig, für alles wird er gefühllos: es beschäftigt ihn nur mehr das Unendliche; er geht auf im unbegrenzten Schauen der Wahrheit, in dem grenzenlosen Sein Gottes selbst.

Eine zweite Theorie nimmt zu diesen drei Stufen noch eine vierte an, die sich von der ersten nur wenig unterscheidet, aber dieser vorausgeht und

---

[1] *Malcolm*, History of Persia. vol. I. London 1815 (2d ed. 1829). — v. Hammer-Purgstall, Geschichte der schönen Redekünste Persiens (Wien 1818) S. 219—272. — *Tholuck*, Ssufismus sive Theosophia Persarum pantheistica. Berolini 1821. Tholuck, Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik. Berlin 1825. — A. v. Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams. Leipzig 1868. — *A. Sprenger*, Notes on the oldest works on Súfism. Journal of the Royal Asiat. Soc. of Great Brit. XXV (1856), 133 ff. — *E. H. Palmer*, Oriental Mysticism. Cambridge 1867. — *John Brown*, The Dervishes or Oriental Spiritualism. London 1868. — *Pizzi*, Storia della poësia Persiana I, 183 sgg. — H. Ethé, Der Çufismus und seine drei Hauptvertreter in der persischen Poesie (Morgenländische Studien. Leipzig 1876) S. 95—124.

Digitized by Google

Schari'ah genannt wird. Sie besteht in der wörtlichen Erfüllung der vom Korân gebotenen Vorschriften und Ritualgesetze.

Eine dritte, von Ferid ud-din Attâr in seinen Vögelgesprächen (mantik-uttair) ausgeführte Theorie erinnert an die von Mohammed beschriebene Fahrt durch die sieben Himmel und setzt auf dem mystischen Wege sieben Stufen fest:

1. Talab, das Suchen, bei dem man, abgetrennt von allem Irdischen, in stäter Pein und Mühe nach dem Ocean der Unermeßlichkeit emporringt, ohne sich Ruhe und Rast zu gönnen.

2. 'Ischk, die Liebe, als Feuer gedacht, das im Nu den aufsteigenden Rauch, d. h. den Verstand, aufzehrt, bis der Süfi selbst zum flammenden Feuer wird und ganz von Liebe brennt und lodert.

3. Ma'rifet, die Erkenntniß, d. h. ein geistiges Schauen, durch das man sich selbst völlig aus dem Auge verliert, sich in Gott und Gott in sich und in jedem Atom das Weltall sieht.

4. Istighnâ, die Selbstgenügsamkeit, durch die man nichts mehr wünscht und begehrt, als wären beide Welten für den Süfi völlig ausgetilgt, wie eine rasch in den Sand gezeichnete und dann ausgetilgte astrologische Formel.

5. Tauchid, die Einheit (auch teschrid, die Abstreifung, oder tefrid, die Isolirung, genannt), ein Zustand, in dem alle Individuen sich als ein einziges darstellen, jeder Theil als Ganzes, Sein und Nichtsein als ein und dasselbe einzige göttliche Wesen.

6. Chairat, die Betäubung, in welcher die Seele jedes Bewußtsein verliert, sich selbst und alles vergißt und nicht einmal mehr weiß, ob sie ist oder nicht ist.

7. Fakr, Gottbedürftigkeit, und Fanâ, die vollständige Absorption im Unendlichen.

Gemeinsam ist allen diesen Theorien, daß sie von einer ganz rigoristischen Auffassung und Uebung des Koráns ausgehen, als ob an der materiellen Ausführung seiner Vorschriften alles gelegen wäre, dann aber alle diese Werkheiligkeit für null und nichtig erklären und allen Werth der Religion in eine schwärmerische pantheistische Beschauung setzen. Dieser schroffe Widerspruch wird nirgends gelöst. Die Süfis lobpreisen Mohammed in den schwülstigsten Redensarten und geben hinterher keinen Pfifferling für den ganzen Korân; sie reden wie orthodoxe Muselmänner von einer besondern Erschaffung des Koráns und lassen hinterher sich die Welt nebst dem Korân, ohne Schöpfung, aus dem Absoluten entwickeln. Durch die Gleichstellung von Gott, Ich und Welt, von Geist und Materie drängte dieser schwärmerische Pantheismus folgerichtig zum Materialismus, und indem sinnliche Wollust mit Vorliebe als Symbol der Vereinigung mit dem Unendlichen genommen und gepriesen wurde, sank das Göttliche in den tiefsten irdischen Schmutz herab und ward schließlich der thierische Sinnenrausch selbst mit dem Genuß des Göttlichen identificirt. Es gab Süfis, welche die sieben mystischen Stufen in farbigen Lichterscheinungen zu sehen behaupteten: Schwarzgrau—Blau—Carneol—reines Weiß—reines Gelb—glänzendes Schwarz und reines Grün. Es gab aber auch Süfis, denen keine Obscönität zu gemein

Digitized by Google

war, um ſie nicht in ihre floskelreiche und geheimnißdüftelnde Aftermyſtik hineinzuziehen[1].

Leider gehört dieſe eigenartige Erſcheinung nicht bloß der Geſchichte der religiöſen und philoſophiſchen Verirrungen an, ſondern auch der Literaturgeſchichte. Faſt die ganze Lyrik und Didaktik der Perſer iſt davon beherrſcht und hat ſich nicht mehr davon loszumachen vermocht. Die vier größten Dichter des ſpätern Mittelalters, Dſchelâl ud-din Rûmi, Sa'dî, Hâfiz und Dſchâmi haben nicht nur die alten nationalen Ueberlieferungen aufgegeben, ſondern auch den einfachen, halb patriarchaliſchen Monotheismus des Firdûſî; ſie kranken alle mehr oder weniger an der philoſophiſchen und ſatiriſchen Lehrhaftigkeit, der unklaren Schwärmerei, der geiſtigen Beſoffenheit und gemeinen Unlauterkeit der ſüfiſchen Theorien[2].

3. Hakim Kiſâi. — Abû Sa'id. — Hakim Sanâi.

Als Reigenführer der myſtiſchen Dichter kann man den Dichter Hakim Kiſâi[3] aus Merw bezeichnen, von dem die älteſte perſiſche Literaturgeſchichte, Aufis Tadhkireh, erzählt: „Kiſâi war ein Dichter, der das Gewand der Asceſe um die Bruſt trug und den Turban der Armut und Gottbedürftigkeit auf dem Haupt. Die Erdſchicht der Begierde hatte er von der Herzensfläche mit dem Aermel der willenloſen Gottergebenheit fortgefegt und den aufwirbelnden Staub der Lüſternheit von dem Buſenplan mit dem Naß der beiden Gramesaugen gelöſcht." Die meiſten ſeiner Gedichte ſind asceſiſch gehalten, ertheilen allerlei moraliſche Mahnungen und Warnungen, doch nicht ohne verliebten und lüſternen Beigeſchmack, oder feiern den Propheten und deſſen Familie, namentlich Fâtime und Ali. Er ſang aber auch zum Lobe der Abbaſſiden, Samaniden und des Sultans Mahmûd von Ghazna.

Weit größeres Anſehen erwarb ſich jedoch Abû Sa'îd bin Abulkhair[4], derſelbe, der von einigen als Gründer des Süfismus bezeichnet wird. Er

[1] H. Ethé, Morgenländiſche Studien S. 99 ff. — Vgl. W. Bacher, Eine perſiſche Bearbeitung der ſufiſchen Terminologie des Abdurrazzâk al-Kâſchâni (Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländ. Geſellſch. XXXIV, 597—609).

[2] „Chez les Persans et parmi les populations musulmanes de l'Inde, il s'est maintenu plus près de sa source: c'est toujours le panthéisme professé par les joguis et à peine dissimulé sous un certain nombre de formules liturgiques. *Il ne recule devant aucun concept matérialiste, si énorme qu'il soit;* il enseigne le mépris de la loi religieuse et morale, le néant de la création, au profit de *l'aschq*, c'est-à-dire de l'amour divin." *C. Barbier de Meynard*, La poésie en Perse p. 39.

[3] H. Ethé, Hakim Kiſâ'i aus Marw (Sitzungsberichte der Bayr. Akademie, philoſ.-philolog. Klaſſe 1874, S. 134 ff.).

[4] H. Ethé, Die Rubâ'is des Abû Sa'îd bin Abulchair (Sitzungsberichte der Bayr. Akademie, philoſ.-philolog. Klaſſe 1875, S. 145—168; 1878 S. 38—70). — *J. C. Pickering*, The Rubâ'iyât of Abû Sa'îd (National Review. London. March 1891).

Digitized by Google

lebte von 979—1062. Die Nafahât geben ihm den Titel: „Sultan der Zeit, höchste Vollendung aller Gotteswaller und Sonnenaufgangsort der Herzen.“ Die Haft Iklim sagen von ihm: „Er war der Pâdischâh seines Zeitalters und hatte in den verschiedenen Wissenschaften den Grad der Vollkommenheit erreicht.“ Seine Erinnerung wurde später mit den sonderbarsten Sagen umwoben. So wird von ihm erzählt, er habe, nachdem er unter die Derwische aufgenommen worden, sieben Jahre hintereinander in einem Winkel gekauert, sich die Ohren mit Baumwolle zugestopft und so lange Allâh! Allâh! gerufen, bis Thüre und Wand in seinen Ruf eingestimmt hätten. Dann sei er in die Wüste gezogen, habe da in traulichem Verkehr mit den wilden Thieren gelebt und sich von den Blüthen der Tamarinde und des Gadhubaumes ernährt. Durch dieses Einsiedlerleben erregte er bei den Leuten eine solche Verehrung für sich, daß man für eine Kürbisschale, die seiner Hand entfiel, zwanzig Denare zahlte und daß man den Unrath seines Kamels auf Haupt und Gesicht strich. Einer seiner Sprüche lautete: „Je mehr einer von der Welt weiß, desto weniger weiß er von Gott.“ Als man ihn fragte, worin das wahre Wesen eines Sufi bestehe, sagte er: „Darin, daß du alles, was du im Kopf hast, abthust, alles, was du in der Hand hast, fortgibst und vor nichts, was über dich kommt, scheu zurückweichst.“ Ein Derwisch sagte darauf: „Wo soll ich aber einen solchen suchen?“ Da erwiderte er: „Wo hast du ihn denn schon gesucht, daß du ihn nicht gefunden?“ Als man ihn einmal fragte, was die Liebe sei, antwortete er: „Die Liebe ist das Netz Gottes, d. h. die Schlinge, in der Gott Menschen fängt.“ Nach einer Begegnung mit ihm soll der Philosoph Avicenna gesagt haben: „Alles, was ich weiß, das sieht er“; Abu Sa'id aber sagte von Avicenna: „Alles, was ich nicht sehe, das weiß er.“

Als Dichter ist Abu Sa'id dadurch bedeutsam, daß er sein ganzes poetisches Talent der Pflege des religiös-mystischen Epigramms (Rubâ'i, pl. Rubâ'iyyât) zuwandte und in einer beträchtlichen Zahl solcher didaktischen Strophen so ziemlich den ganzen Vorrath sufischer Ideen, Vorstellungen und Bilder kräftig, gedrängt und oft sehr poetisch zum Ausdruck brachte. Wir finden da mitunter Klänge von einer einfachen, schlichten Religiosität, die einem christlichen Dichter ganz schön anständen:

O Gott! wenn ich um Hilfe rufe, zu mir Verlass'nen komm geschwind,
Genug, wenn deine Huld und Güte mir Armen treu verbündet sind.
Wohl jeder kann sich eines Freundes, sich eines hohen Gönners rühmen,
Doch einzig dich allein, o Hoher, hab' ich verwaistes Menschenkind!

Herr, zerstört hat meiner Sünden Schmach mir meine Lebensbahn,
Scham erregt mir all das Böse, das gesagt ich und gethan.
O, aus jener Welt laß strömen einen Hulderguß ins Herz mir,
Daß vom Herzen weggetilgt mir werde jeder nicht'ge Wahn!

O du, in deſſen Weſens Deutung die Denkkraft groß und klein verſiegt,
Des Vorhofdienſt an Werth unendlich die beiden Welten überwiegt,
Die Krankheit nimmſt von uns hinweg du und gibſt dafür uns Heilungsmittel,
O nimm und gib nur, Herr, wie's immer in deinem Huldermeſſen liegt!

Schon ſehr ins Burſchikoſe geht das folgende Gebet über:

Selbſtzufried'nen Sinnes Schätze, Gott, gib in die Hände du mir!
In mein Herz das Licht der ſichern Ueberzeugung ſende du mir!
Führe, ohne Staubgebornen mich zum Danke zu verpflichten,
Was ich heißer Tollkopf treibe, all zum guten Ende du mir!

Daß es wirklich toll in ſeinem Gehirn ausſieht, verbürgt das folgende Epigramm:

Ich bin verliebt, bin toll von Liebe, bin aller meiner Sinne bar,
Bin hochberühmt in aller Munde und bin verpönt doch ganz und gar!
Bin Käfir auch und Götzendiener, bin einer aus der Chriſten Schar,
Ja, das und hunderttauſend anderes, das alles bin ich echt und wahr.

Wohl fühlt er in beſſerer Stunde, daß Wein und Liebeleien zu einem ernſten männlichen Leben und zu echter Religioſität nicht paſſen, und hält ſich ſelbſt eine Strafrede darüber:

Willſt du wahrhaft Mann ſein, abſeits von dem Pfad des Daſeins ſteh,
Trinke nicht vom Wein der Liebe, ſag der Trunkenheit Ade!
Trage länger nicht nach Locken ſchöner Götzen Sehnſuchtsweh!
Was verſchlägt es denn dem Götzen? Künd'ge ihm den Dienſt und geh!

Doch gleich darauf ſchlägt er all dieſe vernünftigern Anſchauungen in den Wind, verſenkt ſich in irdiſche Liebelei, erklärt ſie zum Ausdruck der Gottesliebe und minneſängert ſo, daß kein Menſch mehr wiſſen kann, ob ſein Lied einer irdiſchen Geliebten oder Gott gilt:

Es niſtet tief dein Angedenken ſich Tag und Nacht ins Herz mir ein,
Es hauſt die Luſt nach deinen Wangen mir heimlich ſtill im Herzensſchrein,
Und nimmer löſt ſich aus dem Ringe des dir geweihten Sklavendienſtes,
Solang er noch das Bild des Lebens umſchließt, mein Herzensedelſtein.

Gott, Liebe, Liebchen, Sein, Schönheit, Ich und Welt zerfließen dem trunkenen Pantheiſten in ein einziges Traumbild:

„Wem zu Liebe", frug ich einſtens, „ſchmückſt du ſtets ſo reich dich, ſprich?" —
„Mir zu Liebe," war die Antwort, „eins und alles bin ja ich!"
„Bin die Liebe, bin das Liebchen und der Liebende nicht minder,
Bin der Spiegel, bin die Schönheit, ſchaue in *mir* ſelber *mich*.

Und ſo ſetzt ſich denn der angebliche Ascet luſtig und wohlgemuth an die reichlich beſetzte Tafel des irdiſchen Genuſſes:

Vor Zeitengram ſind wir geborgen — und wohlgemuth ſind wir.
Uns quält kein Abendbrod am Morgen — und wohlgemuth ſind wir.
Wir brauchen, liefert uns die Küche nur ſtets gekochte Trauben,
Durchaus für rohe nicht zu ſorgen — und wohlgemuth ſind wir.

Digitized by Google

Eine ganze Menge der Epigramme sind nur Gebete in Form von Liebesgedichten oder weit mehr Liebesgedichte mit religiöser Schwärmerei, und um den Inder von seiner Verehrung der heiligen Kühe abzubringen, ruft ihm der persische Gottesmann zu:

Zu dem Antlitz dort, Brahmane, das wie Tulpen ganz, — doch bete!
Zu des vierzehnjähr'gen Liebchens holdem Wangenkranz doch bete!
Ist kein Auge dir beschieden, das die Gottheit schaut, fürwahr denn
Lieber als zum Kalb zu beten, zu der Sonne Glanz doch bete!

Manche von Abú Sa'ids Sprüchen, besonders jene, in welchen er die sogen. göttlichen Namen paraphrasirte, sind in mohammedanische Erbauungsbücher übergegangen und wurden gleich abergläubischen Formeln hergesagt, um Segen und Glück auf sich herabzuziehen.

Weit größere und anhaltendere Verbreitung als Abú Sa'ids süfische Spruchdichtungen fand das Werk „Khadikat-ul-Khaqiqe" oder „Der Garten der Wahrheit", verfaßt von Scheikh Sanâi oder gemeiniglich Hakim Sanâi genannt, ein größeres Gedicht über die Einheit Gottes und andere religiöse Stoffe, hochmystisch, aber zugleich so volksthümlich, daß es sich bis in die Gegenwart als beliebte Volkslectüre erhalten hat. Sanâi, um 1048 in Ghazna geboren, war zuerst Hofdichter daselbst, zog sich aber auf die zufällige Mahnung eines mystischen Schwärmers von der Welt zurück und dichtete nur noch süfische Weisheit. Nach seinem Tode 1141 wurde er als heiliger Mann verehrt, und Wallfahrer zogen zu seinem Grabe[1].

4. Rationalistischer Widerspruch. — Omar bin Khâyyâm. — Nâsir bin Khusrau.

So große Verbreitung auch die Mystik der Süfis gerade unter den gebildetsten Persern erlangte, so konnten sich doch nicht ausnahmslos alle in deren schwärmerisches Wesen finden. Schärfere, logische Köpfe mußten sich durch die vielen tiefgehenden Widersprüche abgestoßen fühlen. Sie mochten sich wohl vormachen, auf eine höhere Stufe der Erkenntniß gelangt zu sein, und nun alle gesetzlichen und rituellen Ceremonien des Koráns für einen überwundenen Standpunkt erklären; aber nun in einer Art geistiger Trunkenheit über das Eins und Alles zu phantasiren, lag nicht in ihrer Natur; sie gingen noch einen Schritt weiter und erklärten auch die ganze Mystik der Süfis für einen ebenso überflüssigen Luxus. Der bedeutendste Stimmführer dieser offenen Freidenker und Materialisten ist der Astronom und Mathematiker Omar Khâyyâm, der in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts zu Nischâpûr das Licht der Welt erblickte und 1123 daselbst starb. Er

[1] H. Ethé, Grundriß II, 282. 283.

Digitized by Google

war in seiner Jugend mit Nizâm ul-Mulk, dem berühmten Vezier der Seldschukensultane Alp Arslan und Malikschâh, befreundet und ebenso mit Hasan bin Sabbâh, dem „Alten vom Berge" und dem ersten Haupte der gefürchteten Assassinen[1]. Sie hatten sich gegenseitig das Versprechen gegeben, einander zu unterstützen, wenn sie es zu einer höhern Stellung brächten, und Nizâm ul-Mulk hielt Wort, als er Minister wurde. Er zog die beiden Freunde an den Hof. Als aber der ehrgeizige Hasan Sabbâh wegen Intriguen entlassen werden mußte, zog sich auch Omar Khâyyâm vom Hofe zurück, um in Nischâpûr seinen Studien zu leben[2]. Seine „Vierzeiler" (Rubâ'iyyât) kündigen ebenso der mohammedanischen Rechtgläubigkeit wie den Träumereien der Derwische den Glauben auf und gipfeln in dem Evangelium Nunc est bibendum[3].

So viel will Wein ich trinken, daß sein Duft,
Werd' ich zu Staub, vom Staub steigt in die Luft,
Und daß vom Weindurst tief berauscht, die Trunknen
Auf meinem Staub todt sinken in die Gruft.

Erstrebst du etwas, suche einen Nützer,
Bist im Besitz du, suche einen Schützer,
Ein Herz wiegt hundert Lehm- und Wasserka'bas:
Was soll die Ka'ba? Such ein Herz als Stützer!

Ich, Sänger, Wein, den wüsten Raum — Gewand,
Pokal, Herz, Seel' weihn wir dem Wein als Pfand,
Der Gnadenhoffnung und der Straffurcht ledig.
Was sind uns Erde, Wasser, Wind und Brand?[4]

Ein ebenfalls ziemlich freisinniger Denker und Dichter war Nâsir bin Khusrau; doch machte er im Laufe seines Lebens mehrere Häutungen durch und kehrte seine Freigeisterei nicht so schroff hervor wie Omar Khâyyâm.

---

[1] A. Müller, Der Islam II, 99.

[2] *Arbuthnot*, Persian Portraits p. 68—71.

[3] Wollheim-Fonseca, Die National-Literatur sämmtlicher Völker des Orients II (Berlin 1873), 207—209.

[4] Ueber die „Vierzeiler" Omar Khâyyâms bemerkt C. Barbier de Meynard (La poésie en Perse [Paris 1887] p. 38): Que ce livre soit, comme on l'a prétendu, une protestation contre le dogmatisme musulman ou qu'il soit le produit d'une imagination maladive, singulier mélange de scepticisme, d'ironie et de négation amère, il n'en est pas moins curieux de trouver en Perse, dès le XIe siècle des précurseurs de Goethe et de Henri Heine. — Französische Uebersetzung von J. B. Nicholas (Paris 1867); englische Uebersetzung von E. H. Whinfield (London 1883), E. Fitzgerald (London 1859. 1868. 1872. 1879. 1890), Leslie Garner (Milwaukee 1888), Mc. Carthy (London 1889), N. H. Dole (Boston 1896); deutsche Uebersetzung von Schack (Stuttgart 1878) und Bodenstedt (Breslau 1881).

Digitized by Google

Er wurde 1004 in Balkh geboren und als ſtrenger Sunnit erzogen, wußte mit neun Jahren ſchon den ganzen Korân auswendig und ſtudirte dann nach Avicenna Mathematik, Naturwiſſenſchaften, Medicin, Muſik, Logik, ariſtoteliſche Philoſophie. Er lernte Zend, um die Lehren Zoroaſters kennen zu lernen, eignete ſich außer dem Arabiſchen auch Griechiſch, Türkiſch und andere Sprachen an. Im Alter von zweiunddreißig Jahren ſoll er ſogar den Pentateuch und die Pſalmen, ſowie die Evangelien in ihren Urſprachen geleſen haben. Sehr ernſt und tief können indes ſeine Studien nicht geweſen ſein; denn unbefriedigt von allem ſtürzte er ſich leidenſchaftlich in den Genuß der Welt und kam erſt in vorgerücktem Alter wieder zu ſich, wie er es ſelbſt in einem Gedicht geſteht:

Drum wach auf vom ſüßen Schlummer, der du vierzig Jahr geſchlafen,
Sieh, von allen den Genoſſen blieb dir hier kein einz'ger mehr.
Zugeſellt haſt du dem Vieh dich durch dein Schlafen, durch dein Eſſen ꝛc.

Er raffte ſich nun etwas auf, durchwanderte als Pilger ſieben Jahre lang Perſien, Syrien, Paläſtina, Arabien und Aegypten, ward in Mekka, das er im ganzen viermal beſuchte, wieder Sunnit, ſpäter in Aegypten Israelit, kam ziemlich freiſinnig nach Khoraſſan zurück, ließ ſich das aber nicht anmerken, um ſich keine Ungelegenheiten zu bereiten. Auch Sind und einen Theil von Indien beſuchte er und plante ſogar eine Reiſe nach China, die ſich aber zerſchlug. In Niſchâpûr, wo er zeitweilig wohnte, wurde er von den Sunniten verfolgt und mußte ſich in ein entlegenes, faſt unangreifbares Bergcaſtell Yumgân flüchten, wo er 1088, im Alter von vierundachtzig Jahren ſtarb.

In ſeinem „Buche der Erleuchtung" (Rûſhanâi-Nâme) zeigt ſich die bunte Confuſion, die er ſich in ſeinen Studien und Reiſen zuſammengebraut: ariſtoteliſche und neuplatoniſche Brocken ſchwimmen da zwiſchen wunderlichen Lehren der ſogen. „lautern Brüder", eines philoſophiſchen Geheimbundes in Aegypten, und zwiſchen den Anſchauungen der Süfis, denen er manches entlehnt, aber von dem er ſich doch unabhängig zu behaupten ſucht. Das Facit ſeiner Poeſie wie ſeines bewegten Lebens iſt ein herzlich peſſimiſtiſches, über das er ſich nur mühſam durch pantheiſtiſche Weltbetrachtung zu erheben ſucht.

5. Ferid ud-din Attâr.

Kein noch ſo ſkeptiſcher und freigeiſtiger Kopf vermochte jedoch gegen die ſüfiſchen Anſchauungen auf die Dauer anzukommen. Sie allein ermöglichten es, einerſeits an dem Korân feſtzuhalten, den aus politiſchem Grunde keine der raſch aufeinander folgenden perſiſchen, arabiſchen, ſeldſchukiſchen, türkiſchen Dynaſtien aufzugeben dachte, andererſeits der Literatur und dem Geiſtesleben eine gewiſſe Spannweite zu gewähren, wie ſie das

Digitized by Google

leichtlebige, genußsüchtige und dabei zur Schwärmerei geneigte Naturell der Perser erheischte. So überwucherte die mystisch-religiöse Poesie der Sufis alle entgegenstehenden Regungen.

Eine der wichtigsten Persönlichkeiten für ihre weitere Entwicklung war der schon erwähnte Dichter Ibrâhim Ferid-ud-din, nach seinem anfänglichen Gewerbe Attâr, der „Gewürzhändler", genannt. Er wurde 1119 bei Nischâpûr geboren, erreichte ein Alter von 114 Mondjahren und kam erst bei einem Mongoleneinfall 1230 ums Leben. Ein Derwisch, der in seinen prächtigen, von Wohlgerüchen duftenden Laden trat und im Anblick desselben über die Nichtigkeit aller irdischen Dinge weinte und seufzte, soll ihn veranlaßt haben, seinen Reichthum aufzugeben, selbst Derwisch zu werden, als Einsiedler längere Zeit ganz der Beschauung zu leben und dann als Pilger umherzuziehen. Auf seinen weiten Wanderfahrten ward er nach und nach fast mit allen sufischen Scheikhs bekannt, so daß er später nicht weniger als siebenundneunzig Biographien solcher Schwärmer in einem Sammelwerk vereinigen konnte. Zugleich gewann er Stoff, um die bereits vorhandene mystische Theorie weiter auszubilden und in einer unabsehbaren Menge von Schriften zu verbreiten. Eines dieser Bücher heißt das „Kamelbuch" (Ushtur-Nâmeh), weil er darin die Sehnsucht der Seele nach Gott unter dem Bilde eines der Ka'ba zueilenden Pilgerkamels schildert; ein anderes „Bulbul-Nâmeh" oder das Buch von der Liebe der Rose zur Nachtigall; ein drittes „Bisar-Nâmeh" oder das kopflose Buch; ein viertes „Lisân ul-ghaib" oder die „Zunge der unsichtbaren Welt". Alle diese Schriften und noch viele ähnliche besingen in überschwänglicher Bildersprache die Trunkenheit der mystischen Liebe. Weit volksthümlicher ward indes sein „Pand-Nâmeh" oder „Buch des Rathes", eine große Sammlung von ethischen Mahnungen und Sprüchen. Sein berühmtestes Werk aber in mystischer sowohl als poetischer Hinsicht sind seine „Vogelgespräche" (mantik-uttair), in denen er die Schicksale des mystischen Erdenpilgers unter dem allegorischen Bilde einer Reise schildert, welche die Vögel durch alle Nöthen und Gefahren der sieben Thäler unternehmen, um endlich auf dem Berge Kâf zu ihrem König, dem Vogel Simurgh oder Phönix, zu gelangen[1].

6. Dschelâl ud-din Rûmi.

Obwohl Attâr im Kreise der persischen Mystiker fürder eine Autorität blieb, gelangte er doch nicht zu der Auszeichnung, den großen Klassikern Persiens zugezählt zu werden. Dieses Los zugleich mit dem Ruhm des

[1] Die „Vogelgespräche" französisch übersetzt von Garcin de Tassy (Paris 1863); das „Pand-Nâmeh" deutsch von G. H. F. Nesselmann (Königsberg 1871).

Digitized by Google

größten persischen Mystikers ward dagegen einem Knaben zu theil, mit dem Attâr noch in seinen letzten Lebensjahren zusammengetroffen sein soll. Es ist Dschelâl ud-din Rûmi, nach Eth's Ansicht „der größte Mystiker des Morgenlandes und zugleich der größte pantheistische Dichter aller Zeiten".

Dschelâl ud-din wurde am 30. September 1207 in Balkh geboren. Sein Vater war mit dem daselbst herrschenden Fürstenhause der Schahs von Khwârism verwandt, erregte aber gerade durch sein Ansehen als Gelehrter und Prediger den Neid des Sultans Alâ-ud-din und mußte darum mit dem begabten Knaben sein Heil in der Flucht suchen. So kam Dschelâl ud-din schon in früher Jugend nach Nischâpûr, Bagdad, Mekka und von da nach Syrien und Kleinasien, bis der Vater sich schließlich zu Ikonium (Kûnia) niederließ. Der damaligen gelehrten Bildung, welcher er sich in Aleppo und Damaskus widmen sollte, gewann der schwärmerisch angelegte Jüngling wenig Geschmack ab. Nach des Vaters Tode vertauschte er deshalb die gewöhnlichen Studien alsbald mit jenem der sûfischen Theosophie und schloß sich aufs innigste dem excentrischen Derwisch Schams ud-din Tabrizi an. Als dieser sein Freund und dazu noch sein eigener ältester Sohn der Volkswuth bei einem Aufstande zum Opfer fielen, nahm seine melancholische Schwärmerei einen noch höhern Grad an. Er gründete nunmehr einen neuen Derwischorden — denjenigen der Maulavis — deren phantastische Tänze (Samâ') zugleich den Tanz der Sphären und die Verzückung der von Gott trunkenen Seele darstellen sollten. Unter der Anregung dieser mystischen Tänze, überspannter Betrachtungen, seltsamer Beschaulichkeit und einer Art ständiger Trunkenheit ist die ungeheure Masse von lyrischen Gedichten entstanden, welche sich in seinem Diwân vereinigt finden und welche, oft von erhabenstem Schwung, tiefstem Gefühl, schillerndem Bilderreichthum und seltener Vollendung der Form und Sprache, doch stets an der Verschwommenheit und wollüstigen Ueberschwänglichkeit eines falschen Mysticismus kranken und welchen fast immer der philosophische, nicht selten auch der künstlerische Verstand fehlt. Dasselbe gilt auch von seinem „Mathnavi-i-Ma'nawî" (das geistige Mathnavi), worin er den gesamten Inbegriff seiner Mystik in sechs Büchern, anknüpfend an Korânverse und ausgeschmückt mit Erzählungen und Beispielen, bald in schlichter Ausführung, bald in hohem Lyrismus zum besten gibt[1].

[1] Auszüge in deutscher Uebersetzung in Tholuck, Blüthensammlung S. 53 ff.; G. Rosen, Mesnevi oder Doppelverse ꝛc. Leipzig 1849; Rosenzweig, Auswahl aus den Diwanen des größten mystischen Dichters Persiens. Wien 1838; in englischer Uebersetzung bei J. W. Redhouse (London 1881); S. Robinson (Persian Poetry for English Readers [1883] p. 367—382); Whinfield (Masnavi i Ma'nawi. London 1887); E. Rehatsek (On Attraction and Repulsion. Indian Antiquary II [Bombay 1872], 151. 182. 214. 241. 305. 337).

Digitized by Google

Den eigentlichen Kernpunkt seiner Mystik wie seiner Poesie bildet ein Pantheismus, wie er farbenschillernder und schwunghafter, aber auch schroffer und in sich widersprechender kaum von einem andern Dichter zum Ausdruck gebracht worden ist.

Ich bin das Sonnenstäubchen, ich bin der Sonnenball;
Zum Stäubchen sag ich: bleibe! und zu der Sonn: entwall.

Ich bin der Morgenschimmer, ich bin der Abendhauch,
Ich bin des Haines Säuseln, des Meeres Wogenschwall.

Ich bin der Mast, das Steuer, der Steuermann, das Schiff;
Ich bin, woran es scheitert, die Klippe von Korall.

Ich bin der Vogelsteller, der Vogel und das Netz,
Ich bin das Bild, der Spiegel, der Hall und Wiederhall.

Ich bin der Baum des Lebens und drauf der Papagei,
Das Schweigen, der Gedanke, die Zunge und der Schall.

Ich bin der Hauch der Flöte, ich bin des Menschen Geist,
Ich bin der Funk' im Steine, der Goldblick im Metall.

Ich bin der Rausch, die Rebe, die Kelter und der Most,
Der Zecher und der Schenke, der Becher von Krystall.

Die Kerz', und der die Kerze umkreist: der Schmetterling,
Die Ros', und von der Rose berauscht, die Nachtigall.

Ich bin der Arzt, die Krankheit, das Gift und Gegengift,
Das Süße und das Bitt're, der Honig und die Gall'.

Ich bin der Krieg, der Friede, die Wahlstatt und der Sieg,
Die Stadt und ihr Beschirmer, der Stürmer und der Wall.

Ich bin der Kalk, die Kelle, der Meister und der Riß,
Der Grundstein und der Giebel, der Bau und sein Verfall.

Ich bin der Hirsch, der Löwe, das Lamm und auch der Wolf,
Ich bin der Hirt, der alle beschließt in einem Stall.

Ich bin der Wesen Kette, ich bin der Welten Ring,
Der Schöpfung Stufenleiter, das Steigen und der Fall.

Das tönt ungemein großartig und mag einem ungeschulten Denker ganz wunderbar poetisch vorkommen; aber wenn man ruhig überlegt, daß der persische Dichter Flöte und Flötenbläser, Lamm und Wolf, Geschöpf und Schöpfer, Endlich und Unendlich, Veränderlich und Unveränderlich, Gott und Welt in allem Ernst für wesenhaft identisch hält und in seiner geistigen Trunkenheit die einfachsten Grundsätze der Logik völlig verloren hat, da wendet man sich denn doch sehr enttäuscht von diesem mystischen Derwischtanze ab.

Digitized by Google

7. Sa'di.

Etwas nüchterner angelegt als Dschelâl ud-din ist sein Zeitgenosse Scheikh Muscharrif ud-din bin Muslih-ud-din Abdulláh, zubenannt Sa'di, derjenige persische Dichter, der im Abendlande zuerst allgemeiner bekannt wurde. Er wurde 1184 in Schirâz geboren, studirte in Bagdad und machte von hier aus seine erste Pilgerfahrt nach Mekka, das er während seines langen Lebens vierzehnmal besuchte. Seine anderweitigen Reisen erstreckten sich über Nordafrika, Südeuropa, Aegypten, Abessinien, Palästina, Syrien, Armenien, Persien, die Tatarei, Afghanistan bis nach Indien. Seine erste Ehe ging er in Aleppo ein, seine zweite in Sanâa, der Hauptstadt von Yemen. Auf einer seiner Pilgerfahrten gerieth er zu Tripoli (in Palästina) in die Gefangenschaft der Kreuzfahrer und wurde mit ein paar Juden zu harter Erdarbeit genöthigt, erlangte aber bald seine Freiheit wieder. Das Grab des hl. Johannes Baptista besuchte er als Pilger, und von Christus spricht er gelegentlich mit Ehrfurcht, doch blieb er als echter Moslim dem Christenthum entschieden abgeneigt. Er soll außer den orientalischen Sprachen auch Latein gelernt und sich besonders mit Senecas Schriften vertraut gemacht haben. Ein tieferer Einfluß abendländischer Bildung zeigt sich jedoch in seinen Schriften nicht. Er starb in seiner Vaterstadt Schirâz im Jahre 1291 oder 1292 [1].

Die gefeiertste seiner vielen Schriften (Abhandlungen, arabische und persische Kassiden, Ghazelen, Trauergedichte, Scherzgedichte, Vierzeiler, Distichen u. s. w.) ist der „Rosengarten" (Gulistân) und nächst demselben der ähnliche „Fruchtgarten" (Bûstân). Der „Rosengarten" [2], im Jahre 1258 vollendet und in schwülstigster Dedication dem Atâbeg Muzaffar ud-din Abû-bekr bin Sa'd bin Zengi gewidmet, ist eine didaktische, vorwiegend moralisirende Anekdotensammlung mit untermischten Strophen und kleinern Gedichten, welche gewöhnlich die Moral des Geschichtchens in Verse fassen. Das Ganze ist in acht Kapitel getheilt: 1. Ueber die Sitten der Könige, 2. Ueber die Eigenschaften der Derwische, 3. Ueber den Vorzug der Zufriedenheit, 4. Ueber die Vortheile des Stillschweigens, 5. Ueber Liebe und Jugend, 6. Ueber das Elend des Greisenalters, 7. Ueber die Wirkungen der Erziehung, 8. Ueber die geselligen Pflichten. — In derselben Weise ist

---

[1] *F. Nève*, Le poëte Sadi. Louvain 1881. — *H. Ethé*, Artikel „Sa'di" (Encyclop. Brit. 9th ed.). — Dr. W. Bacher, Sa'di-Studien (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXX, 81—106).

[2] Deutsche Uebersetzung von A. Olearius, Persianisches Rosenthal (Schleswig 1654. 1660); B. Dorn (Hamburg 1827); Ph. Wolff (Stuttgart 1841); K. H. Graf (Leipzig 1846); englische von E. B. Eastwick (2th ed. London 1880).

der Büſtân[1] angelegt, nur daß hier mehr die eigentlich myſtiſchen Doctrinen der Süfis zum Ausdruck kommen.

Die einzelnen Anekdötchen ſind gut gewählt und bei größter Einfachheit des Stils ſehr nett und anziehend ausgeführt, die beigemiſchten Verſe von wirklich poetiſchem Geiſte angeweht, bilderreich und mitunter recht friſch und lebendig. Zu der Berühmtheit und Volksthümlichkeit, welche die beiden Werke erlangten, ſteht indes weder ihr Gehalt noch ihr poetiſcher Werth in richtigem Verhältniß. Der Dichter erhebt ſich kaum je über den Geſichtskreis der gewöhnlichſten ſpießbürgerlichen Alltagsweisheit, und dieſelbe iſt noch durch den Islâm umgrenzt. So wenig als andern Orientalen iſt es Sa'di geglückt, die herrlichen didaktiſchen Bücher des Alten Teſtamentes durch etwas irgendwie Gleichwerthiges zu erſetzen. Mag ſich auch die vernünftige Menſchennatur in vielen ſeiner Sprüche gar ſchön und anziehend offenbaren, ſo läuft doch viel Läppiſches und Täppiſches nebenher. Auf die ſchönſten Erzählungen folgt oft ziemlich minderwerthiger Fabelkram, und die duftigen Verschen ſtehen bisweilen zu der nüchternen Einleitung in ſonderbarem Contraſt. Das ſchlimmſte aber iſt, daß der ſo feierliche Moraliſt neben dieſen moraliſchen Noth- und Hilfsbüchern auch in Verſen ein „Buch der Unreinheiten" (Khabiſſât) und ein „Buch der Scherze" (Hazliyyât), theils in Verſen theils in Proſa, hinterlaſſen, welche aller Sitte und allem Anſtand ſpotten.

„Der Schleier der Anſtändigkeit, welcher hier (in dem Khabiſſât) die Ungezogenheiten freilich nur ſehr loſe verhüllt, iſt in den darauffolgenden drei Abſchnitten, welche Heſeliat oder Poſſen überſchrieben ſind, ganz weggeworfen, und die darin erzählten Schwänke wälzen ſich in orientaliſchem Koth. Dieſe Poſſen ſollten eigentlich Zoten überſchrieben ſein, und es iſt zu bedauern, daß der weiſe Sa'di, der erſte moraliſche Dichter ſeines Volkes, in einem Alter von mehr als neunzig Jahren, wo er zu ſchreiben anfing, die Reinheit der Sitten, die in ſeinen andern Werken herrſcht, ſo ganz außer acht ſetzen konnte." [2]

8. Hâfiz.

Von der gewaltigen Ebbe und Fluth, den Kämpfen und Stürmen, dem bald ruhigen, bald erſchwerten, bald wieder mächtig emporringenden, aber immer ſtätigen Fortſchritt der abendländiſchen Bildung finden wir bei den Perſern ſo gut wie nichts. Was Firdûſi groß gemacht, war der geiſtige Schatz früherer Jahrhunderte. Nach ſeinem Tode aber und beſonders nachdem Lyrik und Didaktik in den Vordergrund getreten, leiern ihre Dichter von Jahrhundert

[1] Deutſch überſetzt von K. H. Graf (Jena 1850), Schlechta-Wſſehrd (Wien 1852), Friedr. Rückert (aus deſſen Nachlaß. Leipzig 1882).

[2] v. Hammer-Purgſtall, Geſchichte der ſchönen Redekünſte Perſiens S. 216.

Digitized by Google

zu Jahrhundert ewig dieſelben Stoffe ab, in denſelben faſt zur Schablone gewordenen Formen, mit denſelben Ideen, Stimmungen und Bildern. Von Firdûſi bis auf Häfiz, den größten der perſiſchen Lyriker, verſtrich ſo viel Zeit, wie von Wolfram von Eſchenbach bis auf Luther oder von Luther bis Goethe. Doch in dieſer langen Zeit taucht nichts Neues auf. Und ſo geht es weiter bis Dſchâmi und Faizi, der 1593 ſtarb. Immer dieſelben pantheiſtiſchen Träumereien, dieſelben Liebesgeſchichtchen und Derwiſchſprüche, derſelbe Roſenduft und derſelbe Nachtigallengeſang, in fauler, dumpfer Liebesſtimmung, ohne ein Werk, eine Melodie oder auch nur einen Ton, der eine That, einen wirklichen Triumph des Menſchengeiſtes bedeutete, wie etwa Dantes Divina Commedia.

Der große Florentiner war eben geſtorben, als Häfiz geboren wurde, der eigentlich Schems ud-din Mohammed hieß. „Häfiz", d. h. „der Bewahrer", war ſein Ehrenname, ihm verliehen, weil er den Korân ſo gut auswendig wußte. Er bezeichnet zugleich die geiſtige Stagnation, welche der Islâm über die Völker des Orients verhängte und die innere Verlogenheit, welche praktiſch demſelben anklebte. Denn im ſchroffſten Widerſpruch zu Mohammeds Weinverbot iſt der lyriſche Standpunkt des Häfiz faſt ausnahmslos die Schenke — das Weinhaus. Der weſentlichſte Geiſt ſeiner Poeſie iſt der Weingeiſt. Jene Verweichlichung, welche Mohammed durch das Verbot des Weines und des Spieles hatte verhindern wollen, iſt ihm das Ziel des Lebens und der Kunſt zugleich. Charakteriſtiſch für ſeine Ideenloſigkeit iſt es ſchon, daß er ſeinen Diwân einfach nach dem Alphabet geordnet hat. Denn innere Momente für eine Theilung liegen nicht vor. Es wird beſtändig getrunken, geliebelt, geſeufzt, räſonnirt und geſungen, nur fängt das Lied bald mit Alif an, bald mit Bâ, Pâ, Tâ, Sâ u. ſ. w.

Ueber das Leben des Dichters iſt ſehr wenig bekannt. Er wurde zu Anfang des 14. Jahrhunderts in Schirâz geboren und lebte hier bis zu ſeinem Tode (1389). Daß er anfänglich Bäckerjunge geweſen, iſt nicht verbürgt. Ziemlich ſicher aber iſt, daß er in eine Gemeinſchaft von Derwiſchen eintrat und ſpäter ſogar Scheikh, d. h. Vorſteher einer ſolchen Genoſſenſchaft ward und durch ſeine Kenntniß des Koräns ſehr hohes Anſehen erlangte. Sein Leben fällt in die Zeit, wo die Muſſafferiden in Schirâz regierten. Zwei derſelben, Schah Schodſchâh und Schah Manſûr, ſcheinen ihm nicht ungünſtig geweſen zu ſein; Oweïs Dſchelaïr, Herrſcher von Bagdad, verſuchte ihn an ſeinen Hof zu locken; doch er zog es vor, in Schirâz zu bleiben. Strenggläubige Muſelmänner nahmen an freiſinnigen Stellen ſeiner Gedichte ſo großen Anſtoß, daß ſie ihm ſogar nach ſeinem Tode ein feierliches Begräbniß verweigern wollten; doch hatte er auch viele und mächtige Freunde, welche durch eine ſogen. „Schickſalsbefragung" ſeine Rechtgläubigkeit ſicherzuſtellen wußten und ihm ſo eine ehrenvolle Beſtattung erwirkten.

Digitized by Google

Seine Gedichte zeichnen sich durch den höchsten Zauber der Sprache und der äußern Form aus; sie umfassen allen Bilderreichthum, der bisher dagewesen, in feinster Wahl, harmonischem Aufbau, gewähltestem Ausdruck und bezeichnen so in technischer Hinsicht einfachhin den Höhepunkt der persischen Lyrik. Sie verkörpern aber auch in ebenso hohem Grade die Ideenarmut, Eintönigkeit, Liederlichkeit und Verkommenheit dieser ganzen Poesie. Denn Wein und Wollust sind fast ausnahmslos die einzigen Pole, um welche sie sich in Hunderten von Gedichten dreht, und zwar in solcher Eintönigkeit, daß Dutzende davon in Gedanken, Wort und Bild nur den leicht variirten Abklatsch eines einzigen darstellen. Unziemlich im Ausdruck kann man sie nicht nennen; allein was da Liebe genannt wird, ist die schmählichste Unnatur, und das gibt dieser Poesie, trotz all ihrer formellen Schönheit, einen widrigen, ja geradezu ekelerregenden Beigeschmack. Wohl ist an einzelnen Stellen der Versuch gemacht, dem unsittlichen Verhältniß eine geheimnißvolle mystische Deutung als Mäntelchen umzuhängen, und es mag des Dichters Absicht gewesen sein, sich so den Rücken zu decken. In den weitaus zahlreichsten Stellen ist indes ohne Vergewaltigung des Textes eine solche allegorische Deutung schlechthin unmöglich [1].

Dazu kommt, daß die meisten dieser Dichtungen in die sechsundzwanzigjährige Regierung des Schâh Schodschâh fallen, der dem Weingenuß und allen Arten von Ausschweifungen ergeben war und gleich bei seinem Regierungsantritt das Verbot des Weines abschaffte, auf dessen Genuß seine Mutter Dilschâd Khatun Todesstrafe gesetzt hatte. Da Hâfiz diesen Fürsten begeistert angesungen hat und seine freigebige Gönnerschaft genoß, so ist die beständige Weinseligkeit und Wirtshausstimmung sicher nicht allegorisch zu nehmen, dann aber ebensowenig die schimpfliche Erotik, welche als die eigentliche Blüthe seiner Lyrik gefeiert wird. Für denjenigen, der es ernst mit dem christlichen Sittengesetze nimmt, ist es schlechterdings eine unerfüllbare Forderung, wenn Goethe meint, daß „man sie genießen, sich damit in Einklang setzen sollte“ [2].

---

[1] Der unehrlichen Zwitterhaftigkeit im Wesen des Dichters schreibt A. Müller (Der Islam im Morgen- und Abendlande II, 368) nicht zum mindesten seine Volksthümlichkeit in Persien bei: „Es ist keine Frage, daß der große Dichter sein Gemüth zwischen der Schwärmerei des Sufismus und weltlichen Neigungen in einem gewissen Gleichgewicht zu halten wußte, wie es einem Sohne des frohen Schirâs in ernster Zeit wohl zukam. Mit jener anmuthigen Heuchelei, welche dem heutigen Perser so neckisch zu Gesichte steht, interpretirt er seinen Hafis freilich auch da allegorisch, wo an der sehr realen Absicht des Dichters, sich trinkend oder liebend über den Schmerz des Daseins hinwegzutäuschen, kaum ein Zweifel bestehen kann. Aber gerade das Schillern einer unbestimmbaren Mischung von frommem Schein und weltlicher Lust, welche der Perser in seinem Lieblingssänger findet, sagt ihm über alles zu.“ Vgl. *G. N. Curzon*, Persia and the Persian Question II (London 1892), 105. 106.

[2] Seit Goethe ist es Mode geworden, Hâfiz als den Vorläufer und das Ideal „liberaler“ Wein- und Liebesdichter zu verherrlichen. Selbst in den sonst so ernst

Digitized by Google

9. Dschâmî.

Im Jahre 1414, also sechsundzwanzig Jahre nach Hâfiz' Tode, wurde der letzte der sieben großen Klassiker Persiens geboren, Nûr-ud-din Abd-ur-Rahmân, von seiner Vaterstadt Dschâm (in Khoràssân) Dschâmî zubenannt. Er starb daselbst hochgefeiert 1492. Wie Hâfiz das 14., so beherrscht er das 15. Jahrhundert. Er war überaus fruchtbar. Außer Prosaschriften über Grammatik, Prosodie, Geschichte, Biographie, Theologie und süfische Mystik hinterließ er vier Sammlungen lyrischer Gedichte und sieben vorwiegend romantische Dichtungen, welche unter dem Namen Haft Aurang (die sieben „Thronsitze") vereinigt sind.

Sie heißen: 1. Die goldene Kette (Silsilat-uzzahab), eine Reihe geistreicher Satiren; 2. Salâmân und Absâl, eine romantische Liebesgeschichte; 3. Das Geschenk der Edeln (Tuhfat ul-Ahrâr), ein ascetisch-didaktisches Gedicht; 4. Der Rosenkranz der Gerechten (Subhat ul-Abrâr), ebenfalls mystisch; 5. Lailâ und Medschnûn; 6. Jûsuf und Zalikhâ; 7. Das Buch der Weisheit Alexanders (Khirad-Nâmeh-i-Sikandari), eine mystisch-didaktische Bearbeitung der Alexandersage.

---

wissenschaftlichen „Grundriß der iranischen Philologie" hat sich (II, 303) die folgende Rhapsodie aus Scherrs „Bildersaal der Weltliteratur" (Stuttgart 1853. S. 68) verirrt: „Zu einer Zeit, wo noch im Abendlande die starrste Orthodoxie ihr bleiernes Scepter schwang, sang dieser einzige Mann in den Rosengehegen von Schiras seine kühnen, von Schönheit und Weltlust überschäumenden, in den lachendsten Formen und Bildern eine Fülle der tiefsten Gedanken bergenden, alles Zelotenthum scherzend, aber unerbittlich bekriegenden, Phantasie, Herz und Geist gleich zauberhaft ergreifenden Lieder, gegenüber der ascetischen Abstraction den freien und frohen Genuß des Lebens predigend, Ketzerrichterei und Splitterrichterei verhöhnend, die frohe Botschaft der Liebe und des Weines frohlockend verkündigend, voller Anmuth, Lustigkeit und sprudelnder Laune, mit weltweitem Blick die Erscheinungen der Natur und des Menschenlebens beherrschend." Wissenschaftlich wäre dieses Urtheil etwa so zu übersetzen: Kurz nachdem im Abendlande Dante Alighieri das großartigste, gedankenvollste Weltgedicht gesungen, lange nachdem ein Wolfram von Eschenbach, ein Hartmann von Owe, ein Walter von der Vogelweide geblüht, während Tauler und Suso predigten und Petrarca in den prachtvollsten Sonetten und Hymnen erst die irdische, dann die himmlische Liebe verherrlichte, hat ein nasser Bruder in Persien, von Haus aus Derwisch, in leichtlebigsten Versen, ohne jeden tiefern idealen Gehalt, von Liebe und Wein gesungen, sich über die Derwische strengerer Observanz lustig gemacht und die Höhen und Tiefen seiner Weltanschauung und Menschenwürde ungefähr in den Satz zusammengefaßt: Mihi est propositum in taberna mori. Was „die frohe Botschaft der Liebe" betrifft, hat schon Ritter von Rosenzweig (Der Diwan des Hafis I [Wien 1858], XII) darauf aufmerksam gemacht, daß es sich hier um ein schmachvolles Laster handelt, das die mohammedanischen Völker entehrt, und das nicht nur ein gläubiger Katholik oder Protestant, sondern jeder vernünftige Mensch verabscheuen muß. Was von dieser „Liebe" zu halten, sagt der hl. Paulus (Röm. 1, 24—27) und der Brief des hl. Judas Thad. (V. 7 und 8).

Digitized by Google

Seine bedeutendsten andern Werke sind: „Der Frühlingsgarten" (Bahâristân), eine Nachahmung von Sa'dis „Rosengarten", und „Der Hauch der Vertraulichkeit" (Nafahât-ul-Uns), eine systematische Darstellung des Sufismus mit biographischen Notizen über sechshundertundvier berühmte Sufis.

Alle diese Werke enthalten nichts wesentlich Neues; es sind Sammlungen, Nachahmungen oder Neubearbeitungen von schon vorhandenen Stoffen und Werken. Neu ist nur die Form, und da zeigt sich Dschâmi als ein überaus gewandter Schriftsteller und Dichter. Er trifft den ruhigen Ton Sa'dis ebensogut wie den begeisterten Schwung Nizâmis oder die leichte Anmuth des Hâfiz. Er copirt keineswegs sklavisch, sondern arbeitet das Gebotene ganz frei von neuem durch, wohl nicht im selben Geist, aber in eigenartigem Gepräge, mit dem Bestreben, seine Vorgänger zu erreichen, wenn nicht zu übertreffen, wobei er denn oft allzu künstlich und zu gesucht wird.

Wirklich schöne Stellen, eines großen Dichters würdig, wechseln deshalb mit den sonderbarsten Geschmacklosigkeiten, wie wenn er z. B. das Gesicht Zalikhâs mittelst der Buchstaben des Alphabets beschreibt: die Augenbrauen sind zwei umgekehrte Nûn, die Augen zwei Sâd, die Nase ein Alif, der Mund ein Mim, die Zahnreihe ein Sin u. s. w., oder wenn er seine Nachrichten über persische Dichter also überschreibt: „Von den Singvögeln des Gartens der Rede und von den flötenden Papageien im Zuckerröhricht der Dichtkunst."

Auf den gesamten Nationalgeist der Perser hat die sufische Poesie unendlich verhängnißvoll eingewirkt. Mochte der Korân bei all seinem Fatalismus noch einen Rest von Freiheit und Verantwortlichkeit im Bewußtsein seiner Anhänger übrig lassen, so hat der persische Mysticismus, der Zwillingsbruder der indischen Nirwânalehre, auch diesen letzten Rest geistiger Schwungkraft und positiver Religiosität erstickt. „Vom Klima begünstigt und durch das Schauspiel der politischen Katastrophen verbreitet, deren ständiger Schauplatz der Orient war, hat sich der Quietismus der Geister bemächtigt. Indem er ihnen unaufhörlich wiederholte, daß es außer dem göttlichen Wesen nichts Wirkliches gebe, daß Lust und Leid, Gut und Böse nur eitle Worte seien, hat er sie allen Formen des Despotismus zur Beute vorgeworfen, sie für jede Entwürdigung zurechtgeknetet." [1]

[1] „Le grand coupable est le *Fana*, le frère du Nirwana, ou en d'autres termes le quiétisme oriental, qu'on a appelé spirituellement l'hypertrophie du sentiment religieux. (*Abdur-Razzaq*, Dictionary of the technical terms of the Sufies by Dr. *A. Sprenger*. Calcutta 1845. Préface p. v.) Favorisé par le climat, propagé par le spectacle des catastrophes politiques dont l'Orient est le théatre permanent, le quiétisme a pris possession des âmes; en leur répétant sans cesse, qu'il n'y a aucune réalité hors de l'essence divine, que le plaisir et la douleur, le bien et le mal ne sont qu'un vain mot, il les a jetées la proie à tous les despotismes, façonnées à toutes les dégradations." *C. Barbier de Meynard*, La poésie en Perse p. 42.

Digitized by Google

Achtes Kapitel.

Neuperſiſche Erzählungskunſt.

Die literariſche Schaffensluſt der Perſer ward durch die zahlloſen, umfangreichen Diwâne ihrer Dichter keineswegs erſchöpft. Ihr Geſchmack an rhetoriſchen Künſten und dichteriſchem Schmuck zog vielfach auch die religiöſe, geſchichtliche und wiſſenſchaftliche Literatur in das Gebiet der Poeſie hinüber oder berührte dasſelbe wenigſtens in ihrem bilderreichen Beiwerk[1]. Neben der eigentlichen Poeſie und der ſtrengern, ernſtern Proſa aber entfaltete ſich die ſchöngeiſtige Proſa, hauptſächlich in der Form von Erzählungen und Unterhaltungsſchriften, zu erſtaunlichem Umfang. Die Anfänge derſelben reichen in die Zeit der Saſſaniden zurück. Die Sagen des Königsbuches wurden ſchon unter Khosru Nûſchirwân niedergeſchrieben, vier Jahrhunderte, ehe Firdûſi das große Nationalepos daraus geſtaltete; das Pantſchatantra wurde ſchon unter demſelben Herrſcher überſetzt, drei Jahrhunderte, ehe Rûdagi es in neuperſiſche Verſe brachte. Beide Werke kehrten, nachdem ihr Stoff ganze Scharen von Dichtern beſchäftigt hatte, das eine ſtückweiſe, das andere ganz zur Proſaform zurück, um neue Generationen in veränderter Geſtalt mit den ewig jungen Sagen, Märchen und Fabeln zu erfreuen und zu neuen ähnlichen Schriften anzuregen[2].

Aus dem Schâhnâme ſtammt der Roman „Dâſtân“ des Abû Tâhir Mohammed Tarſûſi, worin der Held aber nicht, wie bei Firdûſi, von Ruſtem, ſondern von Isfendiar getödtet wird, ebenſo das Dârâb-Nâmeh desſelben Verfaſſers, worin der erſte Theil der Alexanderſage, die Geſchichte von Darius und Alexander, in Proſa erzählt wird, dann das Sikandar-Nâmeh eines Ungenannten, das die Heldenthaten Alexanders d. Gr. in vier Bänden darſtellt. Aelter als dieſe drei Werke iſt der von Sadakah bin Abi-'l-Kâſim Schirâzi verfaßte, aber erſt 1189 von einem andern einheitlich redigirte drei-

[1] Berühmt ſind außer der von Bal'ami verfaßten Ueberſetzung des Tabari die großen allgemeinen Geſchichtswerke des Hâfiz Abrû (geſt. 1430), des Mirkhond (geſt. 1497), des Khwândamir (geſt. 1534), ſowie die Weltchronik Ta'rikh-i-Alfi, die bis zum Jahre 1592 reicht, dann die Specialwerke des Dſchuwaini (geſt. 1283) über Dſchengis-khân und deſſen Nachfolger, des Waççâf über die Mongolenfürſten von Hulâgû bis Abû Sa'id, des Scharaf-ud-din Jazdi und des 'Abd-ur-razzâq über Timûr und deſſen Nachfolger (erſteres von 1425, das andere von 1470).

[2] Vgl. H. Ethé, Die erzählende und poetiſche Proſa (Grundriß der iraniſchen Philologie II, 317 ff). — *F. F. Arbuthnot*, Persian Portraits (London 1887) p. 91—137. — *E. A. Reed*, Persian Literature, Ancient and Modern, chapt. XVII to XXI, p. 339—402. — H. Ethé, Morgenländiſche Studien (Leipzig 1870) S. 147—166 (Stück aus Anvâri-Sohaili).

Digitized by Google

bändige Roman Kitâb-i-Samak ʿIyâr, worin der Prinz Khvarſchidſchâh von Halab, wetteifernd mit ſeinem Stiefbruder Farruchrûz, unter den wunderbarſten Abenteuern um die Hand der Prinzeſſin Mahpari, der Tochter des Faghfûr (Kaiſer) von China, wirbt.

Ein anderer Roman, das ſogen. Hamza-Nâmeh (eigentlich Ciſſah-i-Amir Hamzah), in vier verſchiedenen Bearbeitungen vorhanden, verbindet die perſiſche Märchenwelt mit der Erinnerung an den Propheten von Mekka. Hamzah, ein Sohn des Abd-ul-Muttalib und Onkel des Propheten, kommt an den Hof des Saſſanidenkönigs Nûſchirwân, freit um deſſen Tochter Mihrnigâr und kämpft als romantiſcher Ritter gegen den König der Rieſen auf Ceylon, gegen den Kaiſer von Rûm (Konſtantinopel), gegen den Aziz von Aegypten und zahlreiche andere irdiſche und überweltliche Mächte. Von ähnlichem ritterlich-romantiſchen Gepräge iſt die Geſchichte des vierten Khalifen Ali ibn Abi Tâlibs (Ciſſah-i-Shâh-i-mardân Ali). Ganz im Kreiſe des echten arabiſchen Beduinenlebens bewegt ſich dagegen die Geſchichte des Hâtim Tâi (Ciſſah-i-Hâtim Tâi) oder von den ſieben Reichen Hâtim Tâis. In einer andern Bearbeitung heißt ſie auch „die Geſchichte der ſieben an Hâtim Tâi geſtellten Fragen". Die Handlung des Romans ruht nämlich auf ſieben Fragen oder Räthſeln, von deren Beantwortung die ebenſo ſchöne als reiche Huſn Bânû es abhängig macht, irgend einem Manne ihre Hand zu reichen. Die ſieben Fragen lauten:

1. Was ich einſt ſah, das begehre ich ein zweites Mal.
2. Thu Gutes und wirf's aufs Waſſer.
3. Thu nichts Böſes; thuſt du es, ſo wird es dir begegnen.
4. Wer die Wahrheit ſpricht, iſt immer ruhig.
5. Er ſoll mir Bericht vom Berge Nida bringen.
6. Er ſoll eine Perle machen ſo groß wie ein Entenei.
7. Er ſoll mir Bericht vom Bade Badgard bringen.

Ein Prinz, der ſich in die ſchöne Tochter der Wüſte verliebt, wird rundweg abgewieſen, weil er die ſieben Räthſel nicht löſen kann. Er weiß nicht, was er anfangen ſoll. Da begegnet er dem Hâtim vom Stamme Tâi, einem Ausbund ritterlicher Großherzigkeit, der zwar die Räthſel augenblicklich auch nicht zu löſen vermag, aber es auf ſich nimmt, die Löſung zu ſuchen. Siebenmal zieht er aus, und jedesmal erobert er, unter den wunderbarſten Abenteuern mit Dämonen und Feen, Zauberern und Wunderpaläſten, Verherungen und Spükniſſen aller Art, die Löſung einer der Fragen. Wie er ſie alle hat, ſtellt er ſie dem hilfloſen Prinzen zur Verfügung, der nun hocherfreut Huſn Bânû nach Hauſe führt. Der Name des Helden kommt öfter in den „Tauſend und eine Nacht" vor[1]. Eine noch unvoll-

[1] *Burton*, Arabian Nights II (Household Edition), 493—500. — *Arbuthnot*, Persian Portraits p. 130—133.

Digitized by Google

ständige Handschrift des Romans zählt 1328 Seiten; eine spätere Fortsetzung des Romans ist noch bedeutend länger.

Daß auch „Yûsuf und Zalikhâ", dieser Lieblingsstoff der persischen Epiker, durch den Scheikh Mu'in al-miskin zum breiten Prosaroman gestaltet wurde, kann nicht befremden; auffallender ist, daß derselbe Schriftsteller die Wunderthaten des Moses (Mu'dschizât-i-Mûsavi), ebenfalls um 1501—1502, in einem Roman verarbeitete, hauptsächlich nach talmudischen Sagen.

Der umfangreichste der persischen Romane, Bûstân-i-Khayâl (der Fruchtgarten der Phantasie), von Mir Mohammed Taqi aus Gudscharât, ein Ungeheuer von 15 Bänden, gehört bereits einer spätern Zeit an; denn er wurde 1742—1756 in Indien geschrieben. Er ist in drei „Frühlinge" (Bahâr) getheilt, diese wieder in „Rosengärten", „Rosenflore" und „Rosenbeete" mit verschiedenen Untertiteln, von denen einer sogar „das große Königsbuch" (Schâh-Nâmeh-i-buzurg) heißt. Geschichtliche Sagen, die sich auf den Khalifen Alqâ'im biamrillah und dessen Vorfahren beziehen, sind darin mit den wundersamsten Feen- und Teufelsgeschichten verwoben.

Wie diese breitspurigen Romane uns theils in ihren Stoffen, theils wenigstens in ihrer märchenhaften Ausschmückung auf das „Königsbuch" Firdûsis und die ihm vorausgehenden Bearbeitungen der iranischen Heldensage zurückweisen, so auch die Uebersetzung des indischen Fabelbuchs „Pantschatantra" oder „Kalila wa Dimna". Denn hier wird schon ausführlich berichtet, wie König Khosru Nûschirwân es in Indien holen und dann übersetzen ließ. Nachdem Rûdagi es (im 10. Jahrhundert) aus dem Pehlevi in neupersische Verse umgearbeitet, wurde es (im 12. Jahrhundert) durch Abû-'l Ma'âli Nasr'ullâh aus dem Arabischen ins Persische zurückübersetzt. Auf Grundlage dieser Uebersetzung wurde es im 15. Jahrhundert von Husain Wâ'iz Ul-Kâschifi abermals neu bearbeitet unter dem Titel „Anvâr-i-Suhaili" oder „die Leuchten von Kanopus". Endlich ließ es der gefeierte Kaiser Akbar 1587 auf 1588 durch Abû-'l Fazl noch einmal in verbesserter und eleganterer Form herausgeben als 'Iyâr-i-Dânisch, d. h. „Prüfstein der Erkenntniß". So haben sich diese ursprünglich indischen Fabeln und Erzählungen, mitten unter allen Katastrophen, die Persien trafen, über ein Jahrtausend in stets lebendigem Umlauf erhalten.

Einer ähnlichen Volksthümlichkeit erfreuten sich zwei andere Sammlungen von Erzählungen, die ebenfalls aus Indien stammen und theilweise mit dem Pantschatantra zusammenhängen, nämlich die „Geschichte Sindbâds" und „das Papageienbuch". Das erste wurde von Azraqi (gest. 1133), das zweite von Zijâ-ud-din Nachschabi (1330) persisch bearbeitet.

Bei Sindbâd (Sindbâd-Nâmeh) dreht sich die Rahmenerzählung darum, daß ein Prinz, nach sorgfältiger Erziehung durch einen Weisen, an den Hof seines Vaters zurückkehrt, mit der Warnung jedoch, mit Rücksicht auf das ihm

Digitized by Google

geſtellte Horoskop ſieben Tage lang Stillſchweigen zu beobachten. Vor ſeinem Vater hält ſich der Prinz genau an dieſe Warnung; jedoch in das Frauengemach des Königs eingeführt und von einem der Weiber mit unziemlichen Anträgen beläſtigt, vergißt ſich der beſcheidene Jüngling und weiſt die Nichtswürdige mit herben Worten der Entrüſtung von ſich. Dieſe zerrauft ihr Haar, zerreißt ihre Kleider und klagt den Prinzen bei ſeinem Vater des Verbrechens an, zu dem ſie ihn hatte verführen wollen, ſowie des Planes, ihn ſelbſt zu vergiften. Der König glaubt alles und will den Prinzen hinrichten laſſen; aber ſeine Veziere legen ſich ins Mittel und erzählen dem König zahlreiche Beiſpiele von der Liſt und Bosheit der Weiber. Die Hinrichtung wird verſchoben; aber während der Nacht erzählt die Anklägerin dem König eine ganze Reihe von Beiſpielen boshafter und betrügeriſcher Männer, ſo daß der König wieder an die lügneriſche Anklage glaubt. Sieben Tage wiederholen ſich dieſe Erzählungen und Gegenerzählungen; am achten darf der Prinz ſelbſt wieder ſprechen und überzeugt den Vater von ſeiner vollkommenen Unſchuld, worauf dieſer Thron und Reich an ihn überträgt.

Im „Papageienbuch“ (Tûti-Nâmeh), das aus dem indiſchen Çukaſaptati ſtammt, iſt die Rahmenerzählung von verwandtem Gepräge. Prinz Mirmûn, der „Vielverheißende“, Sohn des Sultans Ahmed, wird mit Khodſchiſteh, der „Glücklichen“, verheiratet. Alles geht gut, bis Mirmûn eine längere Reiſe antreten muß. Bei ſeinem Abſchiede auf dem Bazar empfiehlt er ihrer mütterlichen Obſorge ganz beſonders zwei Vögel, einen Papagei, der nicht nur reden kann, ſondern auch Vergangenheit und Zukunft kennt, und eine Art Star (sharuk oder mînâ), der dem Papagei Geſellſchaft leiſtet, mit der Mahnung: „Bei jedem wichtigen Geſchäft oder jeder bedeutenden Angelegenheit führe deine Abſicht nicht aus, ohne erſt die beiden zu befragen.“ Ein halbes Jahr hält ſich Khodſchiſteh brav; als aber ein fremder Prinz bei Hofe erſcheint und ſich leidenſchaftlich um ihre Liebe bewirbt, wankt ihre Treue und ſie verſpricht demſelben eine Zuſammenkunft. Zuvor entſpricht ſie indes immerhin noch der ihr ertheilten Mahnung und frägt zuerſt den Star um Rath, weil derſelbe ein Weibchen iſt und ſie deshalb von ihm Nachſicht erwartet. Da aber der Star ihr entſchieden abräth, wird ſie böſe, reißt ihn aus dem Käfig und dreht ihm den Hals um. Noch voll Aufregung wendet ſie ſich dann an den Papagei und erzählt ihm alles bis auf den Tod des Stars. Der Papagei iſt aber klug. Anſtatt ihr abzurathen, tadelt er den Star, ſchmeichelt ihr, verſpricht ihr ſeine guten Dienſte und hält ſie mit einer Erzählung ſo lange hin, bis es Morgen wird und die Zuſammenkunft mit dem Prinzen nicht mehr möglich iſt. So treibt es der Papagei durch zweiundfünfzig Nächte, genau wie die kluge Schirzâd in den „Tauſend und eine Nacht“, bis Mirmûn heimkehrt und

nach dem Star fragt. Ehe Khodschisteh antworten kann, erzählt der Papagei die ganze Geschichte, und Mirmún ist über seine unzuverlässige Frau so entrüstet, daß er sie umbringt.

Wie diese Rahmenerzählungen, sind auch die einzelnen Stücke, welche sie umschließen, frisch, munter, mit großer Anmuth und Lebendigkeit erzählt. Die Bearbeiter haben sich nicht an den Buchstaben gehalten, sondern an den Sinn, die Geschichten meist frei wiedergegeben, manche wegfallen lassen, andere eingeschoben, den Stoff sich völlig angeeignet. Leider ist aber die Ausführung mit so viel Schmutz behaftet, daß noch kürzlich ein nicht eben prüder Gelehrter das Buch höchstens als „exclusivste Männerlectüre" für zulässig erachtete.

Das ist überhaupt der wunde Punkt aller orientalischen Belletristik. Als mehr oder weniger sensualistischer Zeitvertreib und Zeitverderb aus dem trägen Haremsleben hervorgegangen, hat sie sich nur selten zu höhern Gedanken und Idealen emporgeschwungen. Aus den ältern epischen Dichtungen wie aus dem Korân und den Sagen der Beduinen zog sie hauptsächlich das an sich, was als Reizmittel jenem wollüstigen Sensualismus entgegenkam, und die Stickluft des Harems vergiftete großentheils auch die Feen- und Wundermärchen, welche sich aus Centralasien und Indien, aus dem Talmud und aus den Ueberlieferungen der Khalifenzeit, aus Griechenland und Syrien in Iran vereinigten. Unter der üppigen Phantastik erschlaffte und verflüchtigte sich der nationale Geist, und dieselben Verführungs- und Ehebruchsgeschichten wurden das gemeinsame Lesefutter der Perser und Araber, der Inder, Mongolen und Türken.

Neuntes Kapitel.

Nachblüthe persischer Dichtung in Indien und Persien.

Acht und ein halbes Jahrhundert vergingen seit dem Sturze der Sassaniden, bis Ismá'il-Safavi (1501—1523) mit siegreicher Waffengewalt Persien aus der Macht der Turkmenen befreite, es wieder zum selbständigen Reiche machte, den alten glorreichen Titel Schâhinschâh, „König der Könige", annahm, sich den türkischen Erben des Khalifats als ebenbürtiger Rivale gegenüberstellte und die Schí'a, die Lehre der Schiiten, zur Staatsreligion erhob. Innere Zwistigkeiten und unglückliche Kriege unter seinen Nachfolgern erschütterten indes bald das neuerstandene Reich, und erst dem großen Schâh Abbâs I. (1586—1628), wieder einem gewaltigen Kriegsherrn und Eroberer, gelang es, die Macht desselben herzustellen, zu befestigen und zu

Digitized by Google

erweitern, ſo daß es von Armenien bis hinein nach Afghaniſtan und von Ormuz bis nach Kermân und Khorâſſân reichte.

Im blutigen Gewirr dieſer Kämpfe fand die perſiſche Literatur indes nicht Muße und Ruhe genug, um ſich aus ihrem Verfall zu neuem Leben zu erheben. Die beſten Kräfte wandten ſich Indien zu, wo der Mongolenfürſt Bâber 1526 das ſogen. Reich der Groß-Mogule oder das Kaiſerthum Hindoſtan begründete. Er und ſeine Nachfolger Hûmâyûn (1530—1556), Akbar (1556—1605), Dſchehângîr (1605—1627), Schâh Dſchehân (1628 bis 1658) und Aurang-Zeb (1658—1707) umgaben ſich mit einer Pracht, welche in den Vorſtellungen der Abendländer ſelbſt den höchſten Prunk der Khalifen verdunkelte. Ihre Paläſte, Moſcheen und Mauſoleen zu Delhi, Agra, Fathpur, Ahmedabad und andern Städten bieten heute noch ein Bild phantaſtiſcher Herrlichkeit, das die Feenmärchen des Orients zu verwirklichen ſcheint. Indiſcher Reichthum und indiſche Phantaſtik verbanden ſich da mit dem Kunſtſinn und Kunſtfleiß der Perſer, der Prachtliebe der Araber, Türken und Mongolen. Um jene Zeit hatten ſich auch ſchon die Portugieſen in Indien niedergelaſſen und war der Orient durch ihre Seefahrten mit dem Abendlande in lebendigen Verkehr getreten.

Die meiſten dieſer Herrſcher waren allerdings echt orientaliſche Tyrannen, denen ihre eigene Laune und Willkür, Macht und Lebensgenuß das einzige Geſetz war. Sie waren indes dem Glanze nicht unzugänglich, den literariſche Beſtrebungen einer prunkhaften Hofhaltung gewähren können. Einer aber ragt durch Geiſt und Thätigkeit weit über die andern empor, der große Kaiſer Akbar, der ſich nicht nur perſönlich um die wichtigſten religiöſen Fragen bekümmerte, ſondern Wiſſenſchaft und Kunſt im weiteſten Umfang begünſtigte, für die literariſchen Schätze der Perſer und Araber nicht geringeres Intereſſe hatte als für die Ueberlieferungen und poetiſchen Werke der Inder. An ſeinem glänzenden Hofe zu Delhi, weit mehr als in dem von Schâh Abbâs zur Hauptſtadt Perſiens erhobenen Iſpahan, ſollte die perſiſche Literatur noch eine kurze Nachblüthe erleben.

Die bedeutendſten Dichternamen ſind: Ghazâlî aus Meſchhed (geſt. 1572), Urfi aus Schirâz (geſt. 1591) und der Scheich Abû-l-Faiz, als Dichter Faizi oder Fajjâzi genannt (1547—1595). Urfi verherrlichte ſeinen Gönner in formvollendeten Kaſſiden und gab der Liebesgeſchichte „Farhad (urſprünglich Khosrau) und Schirin“ eine neue Geſtalt. Faizi, Epiker, Lyriker und Epigrammiker zugleich, behandelte die indiſche Geſchichte von Nal und Damayanti in einer gewandten perſiſchen Nachdichtung, während ſeine Epigramme jene pantheiſtiſche Geiſtes- und Sonnenreligion ſpiegeln, in welcher Kaiſer Akbar alles Schöne aus dem Islâm, dem Hinduismus, dem Judenthum und dem Chriſtenthum vereinigen zu können wähnte. Ein Bruder des Dichters, Abu-'l Fazl, Miniſter des Kaiſers, gab, wie ſchon erwähnt, (1588)

Digitized by Google

dem berühmten Fabelbuch Anwâr-i-Suheili eine neue, elegantere Fassung. Abû-'l Kâdir Badâ'ûni übersetzte zum erstenmal die „Zweiunddreißig Thronerzählungen" (Singhâsan Battisi) aus dem Indischen ins Persische. Unter der gemeinsamen Leitung Fazls, Faizis und Badâ'ûnis wurden endlich die zwei großen Epen der Inder, das Mahâbhârata und das Râmâyana, sodann die Baghavad-Gitâ und Yoga-Vâsischtha ins Persische übertragen. In dieselbe Zeit fällt die Uebersetzung der „Geschichte des Prinzen Bakhtiâr" (Bakhtiâr-nâmeh), eines beliebten indischen Romans. Ein Heer von Schönschreibern war daneben beschäftigt, die Meisterwerke früherer Zeit, Dichtungen, Geschichtswerke, religiöse Schriften, Dichterbiographien, Commentare, Romane und Unterhaltungsbücher in zierlichen Handschriften zu vervielfältigen. Ganze Scharen kleinerer Poeten bemühten sich, die Leistungen der klassischen Zeit nachzuahmen und den Glanz ihres kaiserlichen Gönners in den verschiedensten Formen zu erhöhen. Mit Aufzeichnung der zeitgenössischen Ereignisse sollen nicht weniger als vierundvierzig Schreiber unter officieller Leitung und Organisation betraut gewesen sein. Ein anderes Collegium von Schriftstellern theilte sich in die Bearbeitung eines großen Geschichtswerkes Ta'rikh-i-Alfi „Geschichte der tausend Jahre".

So großartig und vielseitig die literarische Thätigkeit am Hofe Akbars war[1], zeigt sie nicht jene jugendfrische Phantasiefülle und Schaffenskraft, die sich einst am Hofe Mahmûds von Ghazna entfaltete und die im Schâhnâme Firdûsis ihr unvergängliches Denkmal gefunden hat. Das viele Sammeln, Uebersetzen, Commentiren gibt ihr schon einen alexandrinischen Beigeschmack. Es wurde mehr reproducirt als eigentlich producirt. Trotz all seiner glänzenden Anlagen und seinem Zuge zu mystischer Religiosität vermochte der große Kaiser sich doch nicht dazu zu erschwingen, die Ueberlegenheit des Christenthums über die Lehre des Koráns, die verschwommenen Ideen der Sûfis und die verworrenen Religionsanschauungen der Inder zu erkennen. Seine neue „Ilâhi"= d. h. „göttliche" Religion hat den Wirrwarr der orientalischen Systeme nur vermehrt, nicht geklärt.

Unter Kaiser Dschehângir, dem Sohne und Nachfolger Akbars, dauerte die literarische Regsamkeit indes weiter, wenn auch nicht in gleichem Umfang. Aus vierzig ältern Wörterbüchern ließ er ein größeres, umfassendes zusammenstellen, gleichsam ein Dictionnaire de l'Académie — den Farhang-i-Dschehângîri. Er selbst führte ein Tagebuch in persischer Sprache — Tugak Dschehângîri. Im Anfang seiner Regierung kam der Dichter Tâlib aus Mâzenderân nach Indien und erschwang sich zur Würde eines Dichterkönigs.

[1] Hauptquellen für diese Zeit sind die von Badâ'ûni 1596 vollendete Geschichte Indiens (Muntakhab-uttavârikh), und der 3. Band des 1597 vollendeten Akbarnâme ('Ain-i-Akbari) von Abû-'l-fazl Allâmi (englisch von Blochmann [Bibl. Ind. 1873]).

Digitized by Google

Wahnin, Hofbeamter unter Dschehângir wie unter seinem Nachfolger Schâh Dschehân, besang die Hochzeit des Prinzen Dârâ Schikûh in einer Kassîde, die durch ihre akrostichische Künstlichkeit alle bisherigen Künsteleien in den Schatten stellte. Der Prinz selbst machte sich um die Uebersetzung der indischen Purânas und Upanischads verdient, ward aber (1659) von seinem eigenen Bruder, Kaiser Aurang-Zeb, einem fanatischen Anhänger des Korâns, grausam hingeschlachtet.

Von dieser Zeit an begann die persische Dichtung in Indien rasch zu sinken. Unter einer Menge von Poetennamen findet sich nur selten einer, der durch seine Originalität etwas zu bedeuten hätte[1]. Einen tragischen Abschluß findet diese Periode persisch-indischer Poesie in dem Kaiser Schâh 'Âlam (1760—1806), als Dichter Âftâb genannt, der, 1788 geblendet, sein trauriges Los in ergreifenden Klagen besang.

Während das Kunstpatronat Akbars des Großen für die persische wie für die hindostanische Literatur zum Ausgangspunkt einer neuen, vielseitigen Entwicklung wurde, fristete das Geistesleben in Persien selbst, am Hofe Abbâs' I. zu Isfahân, ein ziemlich kümmerliches Dasein. Seine Tafelrunde bestand fast aus lauter Lyrikern, welche in feierlichen Lobgedichten ihren Herrn und König verherrlichten oder nach den zahllosen vorausgegangenen Mustern von Wein und Liebe dichteten. Von einem derselben, Dschelâl Asir, einem vertrauten Freund des Schâhs (gest. 1639), wird berichtet, daß er die meisten seiner Lieder in wirklich betrunkenem Zustande verfaßt habe.

Im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts wechselten viele Dichter ihren Aufenthalt zwischen Persien und Indien, so u. a. Ali Sâ'ib aus Isfahân (1603—1677), der von den persischen Kritikern als der bedeutendste Dichter des 17. Jahrhunderts und als Begründer eines neuen Stiles in der Lyrik bezeichnet wird.

Ein letzter Sängerkreis, der nur wie ein Schattenbild an diejenigen des Sultans Mahmûd von Ghazna, des Kaisers Akbar und des Schâh Abbâs I. erinnert, gruppirt sich zu Teherân um den Schâh fath Ali-schâh, der 1797—1834 über Persien herrschte und unter dem Namen Khâkân selbst einen Diwân hinterließ. Seine Heldenthaten feierte der Dichterkönig Sabâ (fath Ali-khân Kâschi) in dem Schâhinschâh-Nâmeh in dreiunddreißigtausend Doppelversen, einer sehr schwachen Nachahmung von Firdûsis großem Nationalgedicht. Noch umfangreicher (vierzigtausend Doppelverse) ist das Dschardsch-Nâmeh (Georgsbuch) des Mullâ Firûz bin Kâ'us, das in drei Bänden die ganze Geschichte Indiens von der ersten Entdeckung durch die Portugiesen bis zur Eroberung Poonas durch die Engländer erzählt.

[1] Ghani aus Kaschmir (gest. 1668), Muhsin Fâni (gest. 1670), Nâsir Ali (gest. 1697), die Kaisertochter Machfi (gest. 1702), der Lyriker und Mystiker Bidil (gest. 1720), Scheikh Hasin (gest. 1691).

Digitized by Google

Was die neuern Perſer ſeit den dreißiger Jahren an Poeſie hervorgebracht, bedeutet nur ein weiteres Sinken des Geſchmacks wie des Geiſteslebens überhaupt. „Dem künſtleriſchen Geſchmack ſtellt es ſich entweder als bloßes Nachempfinden deſſen dar, was die großen Geiſter früherer Tage gedacht und gefühlt, mit der gehörigen Zuthat einer ſchwülſtigen Blumenſprache, die durchaus nicht geeignet iſt, über den Mangel an wirklichem Ideengehalt hinwegzutäuſchen, oder — was noch ſchlimmer iſt — als widerwärtige Abſchweifung in das Gebiet ſexueller Exceſſe und unnatürlicher Laſter.“ [1]

Das erſtere iſt ſo ziemlich das Los aller orientaliſchen Literaturen, beſonders dasjenige bei den mohammedaniſchen Völkern. „In der That treibt mit wenigen Ausnahmen der moderne morgenländiſche Dichter, welcher Nation er auch ſei, das Dichten als Handwerk. Er iſt kein Poet von Gottes Gnaden, ſondern nur ein mehr oder weniger geſchickter Verſemacher, der ſeine Gedichte nach Muſter verfertigt, wie der Schneider die Kleider, der Schuhmacher die Schuhe. Das menſchliche Leben, dieſen Urquell aller Poeſie beiſeite laſſend, ſtudirt er nur die todten Buchſtaben ſeiner Klaſſiker. Er bewundert alles, was alt iſt. Statt etwas Neues zu erfinden, was immer ſchwer fällt, bemüht er ſich nur, die herkömmlichen dichteriſchen Stoffe neu aufzuputzen. Der Stil gilt ihm alles; den Inhalt und die poetiſche Schönheit vernachläſſigt er als Nebenſache. Man kann darum ohne Uebertreibung ſagen, daß er in der Regel gar nichts empfindet, ſondern nur das, was andere ſchon gefühlt haben, nachempfindet. Tauſendmal bearbeitete Gegenſtände, wie Yûſuf und Zalikhâ, Lailâ und Madſchnûn, Iskenders, Alis und Mohammeds kriegeriſche Abenteuer und Feldzüge, werden wieder und wieder beſungen. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß dieſe Neubearbeiter die alten Sagenſtoffe, einige ſtiliſtiſche Verzierungen abgerechnet, faſt ganz ſo wiedererzählen, wie ihre Vorgänger ſie beſchrieben haben. Ein Europäer kann unmöglich einem ſolchen Machwerke Geſchmack abgewinnen.“ [2]

Obwohl deshalb, wie in frühern Zeiten, die höhern Stände überhaupt, angeſehene Kronbeamte, Prinzen und Prinzeſſinnen aus königlichem Hauſe, ſelbſt der jüngſt ermordete Schâh, die Poeſie als Liebhaberei betrieben, hat ſich dieſelbe von ihrem andauernden Niedergang nicht erholt. Als Theil feinerer Bildung wird das Dichten mechaniſch eingepaukt, dann ebenſo mechaniſch geübt, und die ſo gedrillten Poeten vermögen ſich hernach der Schablone nicht mehr zu entringen.

Dâ'âni (Habîb-ullâh el-Fârſî), der als der bedeutendſte neuere Dichter Perſiens gilt, machte ſchon als achtjähriger Knabe Verſe, die allgemeine

[1] Ethé, Grundriß der iraniſchen Philologie II, 314.

[2] Alex. v. Kégl, Zur Geſchichte der perſiſchen Literatur des 19. Jahrhunderts (Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländ. Geſellſch. XLVII, 130 ff.).

Digitized by Google

Bewunderung erregten. Er ward erſt Hofdichter eines Prinzen, des Statthalters von Khorâſſân, dann des Schahs ſelbſt. „Ein Wortkünſtler erſten Ranges, wie Victor Hugo, bezaubert er alles mit der Farbenpracht ſeiner zuweilen ſchwülſtigen, aber immer doch poetiſchen Sprache. Schöne, echt orientaliſche Metaphern und kühne Gleichniſſe wechſeln bei ihm mit den ausgeſuchteſten Stilwunderlichkeiten.“ [1] Um ſeinen Liebesgram auszudrücken, beſchreibt er ſich als jämmerlich und krank im Bette liegend.

Mit einem Pelz, gleich einer Igelhaut, um die Schultern, einer Nachtmütze, wie der Wiedehopf ſie hat, auf dem Kopfe;
Die Naſe hoch emporſtehend, das Kinn eingeſunken, Schnurrbart und Backenbart in wilder Unordnung.
Mein Mund und meine Lippen waren ſo dünn wie die der Affen. Hände und Füße, was Schwäche anbelangt, glichen denen der Eidechſe.
Meine Nägel waren (ſo dünn) wie Katzenkrallen. Mit dem des männlichen Affen vergleichbar war mein Kinn.

Seine Gedichte beſitzen immerhin den Vorzug, daß ſie in echtem, reinem Perſiſch geſchrieben ſind, und ſtehen, was den Gehalt betrifft, hoch über denjenigen des Yagmâ Dſchandaki, eines ausgeſchämten Pornographen, deſſen „Generalsbuch“ (Sardârriyye), eine Satire auf ſeinen frühern Vorgeſetzten, den General Thü='l-fakâr Khân, von Gemeinheiten und Unfläthigkeiten ſtrotzt. Damit es Perſien auch nicht an Weltſchmerz und Peſſimismus fehle, iſt dieſe allgemeine Landplage der modernen Welt durch den Dichter Schaibâni aus Kâſchân vertreten, der mit ſeinen entſagenden Klagetönen wenig Hoffnung auf eine beſſere Zukunft gewährt [2].

Einen gewiſſen Abſchluß hat die geſamte perſiſche Literatur durch den Lyriker und Epiker Rizâ Kuli-Khân gefunden, der mit immenſem Bienenfleiß alle frühern Dichterlexika (Tadhkire) von Aufi bis herab in die Gegenwart durchgearbeitet und zu dem umfaſſendſten literaturgeſchichtlichen Werk vereinigt hat, das Perſien beſitzt. Es kam zu Teheran 1877 in zwei Foliobänden heraus [3].

Zehntes Kapitel.

Das neuperſiſche Volksdrama (Ta'zîeh).

Im Volke lebt inzwiſchen, wie uns Reiſende erzählen, die alte Heldendichtung noch fort, wenigſtens gewiſſe Lieblingsſtücke aus Firdûſis Schâhnâme. „Wenn ich ſo,“ erzählt Pelly (längere Zeit Reſident in Per-

[1] Alex. v. Kégl a. a. O. S. 131.
[2] Ethé, Grundriß II, 314. [3] Ebd. II, 216.

sien)[1], „einem Märchenerzähler lauschte, der auf einer schlichten Erhöhung im Bazar saß, die Geschichte von Sohrab und Rustem anstimmte und seine Stimme langsam anschwellen ließ, bis sie gegen Ende des Verses innehielt und dann sinkend zur folgenden überging, während die bunte Straßenversammlung ihm mit entzückter Aufmerksamkeit zuhorchte, da war mir, als hätte ich ein Gegenstück zu dem ältesten Vortrag der Iliade vor mir." Bei weitem merkwürdiger ist aber, daß sich bei den Persern aus dem Volke heraus erst in dem gegenwärtigen Jahrhundert eine Art von Mysterienspielen gebildet hat, der erste Ansatz eines Theaters bei den Völkern des Islâms.

Der Ursprung dieser Stücke[2] entspricht ganz demjenigen des Dramas bei den übrigen Völkern des Morgen- und Abendlandes; d. h. sie sind wie die Dramen der Inder und Griechen oder die Mysterienspiele des Mittelalters aus religiösen Festlichkeiten hervorgegangen, mit welchen Umzüge, Schaustellungen und Chorgesänge verbunden waren. Frühzeitig huldigten die Perser der Lehre der Schiiten, welche von Anfang weniger ein eigenes dogmatisches Lehrsystem als einen politischen Protest gegen die arabische Fremdherrschaft bedeutete. Statt der drei ersten Khalifen Abû Bekr, Omar und Othman, von welchen die Perser Omar als Eroberer am meisten haßten, verehrten sie nächst Mohammed als Stellvertreter und weitern Patriarchen seiner Lehre die zwölf Imâme, d. h. zunächst Ali, dem Mohammed selbst (nach völlig erlogener Versicherung) die Nachfolge übertragen haben sollte, dessen Söhne Hasan und Husain und neun Nachkommen des letztern. Die Grabstätten des Ali zu Nedschef und des Husain zu Kerbelâ wurden in höchsten Ehren gehalten, als Wallfahrtsstätten, deren Besuch den Eingang ins Paradies und alle möglichen andern Gnaden sicherte. Seit Ismâ'îl Schâh, der Gründer der Safaviden-Dynastie (1502), die Schî'a oder Lehre der Schiiten zur Staatsreligion erhoben hatte, wurde der tragische Untergang der Prophetenenkel Hasan und Husain alljährlich in den ersten zehn Tagen des Monats Muharram aufs feierlichste begangen, durch großartige Festzüge, Absingen von Trauerchören und Vortrag von kunstvollen Klageliedern, welche das Schicksal der beiden Imâme in ergreifender Weise zur Darstellung brachten[3].

[1] *Sir Lewis Pelly*, The miracle play of Hasan and Husain, collected from oral traditions. With explanatory notes by *Arth. N. Wollaston* I (London 1879), p. IV (Preface).

[2] *de Gobineau*, Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale. 2e édit. Paris 1866. — H. Ethé, Die persischen Passionsspiele, in Morgenländische Studien (Leipzig 1870) S. 174—194. — *Sir Lewis Pelly*, The miracle play of Hasan and Husain, collected from oral traditions. With explanatory notes by *Arth. N. Wollaston*. 2 vols. London 1879.

[3] Abschriften solcher Gesänge befinden sich im India Office (n. 1051) und in der Bodleiana (Katal. v. Ouseley 152). Die letztere reicht über das Jahr 1787 zurück. Ethé, Grundriß II, 315.

Digitized by Google

Das Volk ſang, rief und heulte bei gewiſſen Stellen mit, zerſchlug ſich die Bruſt, und manche zerfleiſchten ſich in ihrer fanatiſchen Theilnahme ſogar Leib und Glieder. Der Uebergang von dem Vortrag dieſer Lieder zum Dialog lag ſehr nahe, und ſo haben ſich dieſelben denn zu einer langen Reihe von dramatiſchen Acten entwickelt, deren jeder für ſich ein kleines Stück bildet, die ſich aber zu einem einheitlichen Cyklus zuſammenſchließen[1].

Die ſiebenunddreißig Stücke, welche Sir Lewis Pelly aus zweiundfünfzig von ihm nach mündlicher Ueberlieferung geſammelten ausgewählt und veröffentlicht hat, bilden ein überaus merkwürdiges, vom ſchiitiſchen Geſichtspunkt aus meiſterlich angelegtes Ganze. Sie fangen mit dem Verkauf des ägyptiſchen Joſeph an und hören mit dem jüngſten Gericht auf: zwiſchen dieſen Endpunkten entwickelt ſich die tragiſche Geſchichte der Imâme in eingehender Breite, aber dabei oft in zündender Lebhaftigkeit, ſtets getragen von einem feierlichen, düſtern Ernſte und einer unheimlich fanatiſchen Begeiſterung.

Die Geſchichte des ägyptiſchen Joſeph muthet uns anfänglich wie der Nachklang eines kleinen bibliſchen Stückes ganz ſympathiſch an. Der Patriarch Jakob eröffnet die Scene mit einem feierlichen Gebete zu Gott; dann erzählt ihm Joſeph ſeine Träume; die Brüder verſchwören ſich wider ihn; er nimmt rührend Abſchied vom Vater und von ſeiner Schweſter Dinah; er wird in die Wüſte gelockt, ſeiner Kleider beraubt, in den Brunnen geworfen, aber vom Erzengel Gabriel getröſtet; die Brüder bringen dem Vater die lügenhafte Botſchaft von Joſephs Tod. Da bricht aber die altteſtamentliche Faſſung jäh ab. Dem trauernden Jakob bringt Gabriel im Namen Allâhs folgenden Troſt: „Was denkſt du, o Betrübter! Iſt dein Joſeph mehr werth als Mohammeds theurer Enkel, vor deſſen Augen erſt alle ſeine Genoſſen getödtet wurden, deſſen Körper dann mit Pfeilen überſchüttet, der dann grauſam hingeſchlachtet, deſſen Leiche auf die Erde hingeſchleudert wurde?“ Da ruft Jakob aus: „O mögen Tauſende wie ich und mein Joſeph zum Löſegeld für Huſain werden! Mögen tauſend Joſephs zum Staub an ſeinen Füßen werden! Möge der Fluch Gottes auf Yazîd und ſeinem Stamme ruhen, der grauſam den Imâm dahinmordete! Komm, o Gabriel! zeige mir die Ebene von Kerbelâ, um Gottes willen!“

Das zweite Stück ſchildert, ebenfalls ſehr beweglich, den Tod des kleinen Ibrâhîm, des Sohnes der Chriſtenſklavin Marjam, eines kaum anderthalbjährigen Kindes, auf den Armen ſeines Vaters, des Propheten Mohammed, der hier als der liebreichſte Vater gezeichnet iſt; aber eine Erſcheinung Huſains zieht den Säugling vom Herzen des Vaters weg, und

[1] Bei dieſen Proceſſionen wurden aus Holzwerk verfertigte Nachbildungen des Grabes zu Kerbelâ herumgetragen, welche man Ta'zieh (ein „Troſt“) nannte. Der Name ging dann auf die Feſtzüge und von dieſen auf die dabei aufgeführten Feſtſpiele über. Vgl. *T. P. Hughes*, Dictionary of Islam (2d ed.) p. 631.

Digitized by Google

der Todesengel Isrá'il mahnt diesen selbst: „Wer Husain liebt und um ihn trauert, der geht vom Tod zum Leben über." Dem Kinde aber bietet der Todesengel einen Apfel, und so schlummert es sanft hinüber.

Drittes Stück. Ein böser Junge ist zur ewigen Verdammung bestimmt, weil er seinen Eltern ungehorsam gewesen. Vergeblich wendet sich Mohammed an seine Mutter, ebenso vergeblich Ali, Fâtimah und Hasan, um ihn durch ihre Vermittlung zu retten. Sie bleibt unversöhnlich. Erst die Bitten Husains rühren sie, und sie erwirkt dem Sohne Befreiung aus den Qualen der Hölle.

Das vierte Stück verherrlicht Alis übermenschlichen Edelmuth. Ali begegnet einem jungen Manne, der ihn tödten will, weil er seine Geliebte nur dann heimführen kann, wenn er deren Vater Alis Haupt als Ausstattung mitbringt. Ali bietet ihm freiwillig sein Leben dar, um ihn glücklich zu machen, worauf aber der Jüngling sich beschämt fühlt und um Verzeihung fleht. Als Genugthuung fordert Ali nur, daß er sagen soll: „Es ist kein Gott außer Gott, und Mohammed ist sein Prophet, und Ali sein Stellvertreter."

Nun folgen noch weitere, mehr einleitende Partien: „Mohammeds Tod" (5.), „Abú Bekrs Erhebung zum Khalifen" (6.), „Der Tod Fâtimahs", der Lieblingstochter des Propheten (7.).

Erst jetzt beginnt die Reihe jener Blutthaten und Verfolgungen, durch welche Ali und seine Familie vom Khalifat ausgeschlossen wurden, um in den Augen ihrer Anhänger erhabene Martyrer und die mächtigsten Heiligen des Islâms, Fürbitter der Gläubigen am Throne Allâhs zu werden: „Das Martyrthum Alis" (8.), „Das Martyrthum Hasans", seines Sohnes (9.), „Das Martyrthum Muslims", der in Kúfa einen Aufstand zu Gunsten der Schiiten versucht hatte, aber nach Husains Ankunft überwunden und getödtet wurde (10.), „Ermordung der Söhne Muslims" (11.), „Die Abreise Husains von Medinah" (12.), „Husains Ablenken vom Wege nach Kúfa" (13.), „Der Martertod des Hur" (14.), „Der Martertod des Abis und Schauzab bei der Vertheidigung Husains" (15.), „Nächtlicher Angriff auf Husains Lager" (16.), „Tod des Ali Akbar" (17.), „Tod Kásims des Bräutigams" (18.), „Tod des Abbâs, des Bruders Husains" (19.), „Der Martertod Háschims" (20.), „Der indische Sultân Ghiyâs durch Husain aus dem Rachen eines Löwen gerettet" (21.), „Die Trauer des Husain und seiner Familie um die Martyrer in Kerbelâ" (22.), „Martertod des Husain" (23.), „Das Lager von Kerbelâ nach dem Tode Husains" (24.), „Das Feld von Kerbelâ nach dem Tode Husains" (25.), „Flucht Scharbânús, der Gemahlin Husains, aus der Ebene von Kerbelâ" (26.), „Husains treuloser Kameltreiber" (27.), „Befreiung Fâtimahs durch Vermittlung der Perser" (28.), „Husains Familie gefangen nach Damaskus geschleppt" (29.), „Ankunft der Familie Husains in Damaskus" (30.), „Bekehrung und Ermordung des Gesandten aus Europa" (31.), „Tod

Digitized by Google

Rukkayas, der Tochter Husains" (32.), „Befreiung der Familie Husains aus der Gefangenschaft" (33.), „Tod der Zainab", Husains Tante (34.).

Die Darstellung entspricht im allgemeinen, oft bis in ganz kleine Züge, dem früher besprochenen arabischen Roman „Vom Tode Husains"; doch sind die einzelnen dramatischen Momente lebhafter herausgehoben und dialogisirt, die Sprache einfacher und schlichter, aber von leidenschaftlicher Gewalt. Fatalistisch ergebene Gebete der schiitischen Martyrer wechseln da mit wilden Lästerungen ihrer Verfolger, herzzerreißende Klagen der unglücklichen Frauen mit dem übermüthigen Siegesjubel der Tyrannen. Wahrhaft grausig ist die Scene, wo die gefangenen Frauen in Damaskus einziehen, während die Köpfe ihrer erschlagenen Gatten, Brüder, Kinder vor ihnen hergetragen werden, zu denen sie wehklagend aufseufzen. Noch gräßlicher, aber in der Sprache keineswegs übertrieben, ist die Scene, wo Schimr, der Mörder Husains, dem Khalifen Yazîd die einzelnen Köpfe zeigt und Yazîd dann höhnend denjenigen Husains begrüßt: „O Zierde der göttlichen Schulter des Propheten, du bist willkommen! O Nachfolger Haidars des Kriegers, du bist willkommen! Du wolltest nicht auf deinen Füßen kommen, als ich dich einlud; doch hat man dich gezwungen, zur allgemeinen Huldigung mit deinem Kopf zu kommen, nicht wahr? Du wolltest mir deine Achtung nicht allein bezeigen, du hast es vorgezogen, dich von Aun, Kâsim und Akbâr begleiten zu lassen. Gleichviel, du bist willkommen!" Mit grausamer Wollust der Rache läßt sich der Khalif darauf von Schimr die Ermordung Husains bis ins kleinste schildern und fordert endlich im bacchantischen Stile persischer Zechlieder zum Freudentrunke auf — ein zweiter Nero.

Yazîd, Schimr und die andern Sunniten sind überhaupt ungefähr so gezeichnet wie die Tyrannen in den christlichen Martyreracten, Husain und die Seinigen dagegen wie die christlichen Martyrer selbst, als heldenmüthige Dulder, voll des innigsten Glaubens und der zartesten Frömmigkeit, gottergeben, geduldig, standhaft bis zum unglaublichsten Heroismus. Die Tragik des Leidens, die sich in ihnen verkörpert, hat ein nahezu christliches Gepräge. Denn die Imâme werden zwar nicht gerade als eigentliche Erlöser aufgefaßt, die durch stellvertretende Genugthuung die Schuld der Menschheit sühnen, wohl aber als sittliche Helden, die im Leiden und durch das Leiden über alle Mächte dieser Erde triumphiren und sich dadurch bei Allâh ein Anrecht erwerben, zur Bekehrung der Ungläubigen, zum Siege des Islâms und zur Befreiung der Sünder von den ewigen Qualen der Hölle mitzuwirken[1]. Dieser Zug tritt wiederholt, besonders aber in den drei letzten Stücken zu Tage: „Bekehrung einer Christin zum mohammedanischen Glauben" (35.), „Bekehrung des Königs Kaniah" (36.) und „Die Auferstehung" (37.).

[1] Vgl. Haneberg, Die Verehrung der zwölf Imâme bei den Schiiten (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. II [1848], 72—95).

Digitized by Google

Eine vornehme Christin kommt auf einer Reise nach Kerbelâ, findet den Platz sehr einladend und will daselbst Ruhe halten; doch wie der Karawanenführer die Pflöcke einrammen will, um die Zelte zu errichten, springt Blut aus dem Boden hervor: es ist das Blut der schiitischen Martyrer. Da sie sich im Gebete zu Jesus wendet, erscheint ihr dieser selbst, offenbart ihr die Herrlichkeit Husains, Mohammeds und Fâtimahs und fordert sie auf, Mohammedanerin zu werden. In einer Traumvision erscheinen ihr dann die Erzengel Michael und Gabriel mit der Leiche Husains. Gabriel verheißt der Leiche im Auftrage Allâhs vier Privilegien: 1. daß alle Gebete an ihrem Grabe erhört werden, 2. daß alle wahren Imâme aus Husains Stamm hervorgehen, 3. daß die Erde an ihrem Grab alle Krankheiten heilen, 4. daß alle Wallfahrer zu ihrem Grabe ein zweifaches Leben erlangen sollen. Darauf bietet sich Husains Leiche an, tausendmal ihren Kopf einzusetzen, um die Anhänger Mohammeds am jüngsten Tage von ihren Sünden zu erlösen.

Die Bekehrung des christlichen Königs Kaniah geht etwas unsanfter vor sich. Derselbe läßt schiitische Unterthanen, die den Tod Husains im Festmonat Muharram durch Selbstpeinigungen feierten, zur Strafe geißeln und in den Kerker werfen. Während den Gefangenen Husain und Fâtimah erscheinen, um sie zu trösten, sendet Husain dem König eine Schar Quälgeister aus der Hölle, die ihn so lange ängstigen und peinigen, bis er mürbe wird, aus Höllenfurcht dem Christenthum abschwört und den Verehrern Husains Genugthuung widerfahren läßt.

Im Schlußstück bläst der Engel Sarâfil (Isrâfil) auf Befehl Gottes die Posaune des Gerichtes. Beim zweiten Posaunenschall fordert Gabriel den Hüter des Paradieses auf, die himmlischen Wohnungen für die Seligen zu bereiten. Die Vorhänge öffnen sich, und es erscheint die Pracht und Herrlichkeit des Paradieses, nach mohammedanischen Begriffen als Harem und Wonnegarten zugleich. Auch die Hölle wird bereit gemacht und das ewige Feuer angezündet. Beim dritten Posaunenschall geräth das ganze Weltgebäude in Aufruhr und Schrecken. Die Todten stehen aus ihren Gräbern auf — Jakob, Joseph, Abraham, Ismael, David, König Salomo, Noah. Alle rufen kläglich Gott um Erbarmen an, während Mohammed und Ali von Gabriel aus dem Paradies herausgerufen werden, um beim Weltgericht den Vorsitz zu führen. Mohammed besteigt die Kanzel. Die Gerichtsbücher werden aufgethan, die Sünder von den Gerechten geschieden. Die Sünder flehen um Erbarmen, werden aber von dem Gerichtsschreiber abgewiesen. Sie wenden sich an Mohammed. Dieser bittet für sie, doch vergeblich. Er ruft nun Hasan zu Hilfe, dann der Reihe nach die andern schiitischen Martyrer: Ali, Fâtimah, Husain, dem noch die Pfeile im Körper stecken, Kâsim, Abbâs, das Kind Ali Akbar. Ueber dem seligen Wiedersehen vergißt Mohammed ganz das Weltgericht. Auf Husains

Digitized by Google

Fürbitte erhält Mohammed die Schlüssel des Paradieses. Dieser, nicht weniger edelmüthig, gibt den Schlüssel an Husain zurück:

„Geh du hin und befreie aus den Höllenflammen einen jeden, der während seines Lebens eine einzige Thräne um dich vergossen hat, jeden, der dir in irgend einer Weise geholfen, jeden, der zu deinem Grab gepilgert, jeden, der Trauerverse über dich geschrieben hat. Führe sie alle insgesamt mit dir zum Paradiese."

Und so gehen denn zum Schluß alle schiitischen Sünder in das Paradies ein, während sämtliche Ungläubige in der Hölle braten.

In diesen Stücken haben wir den mohammedanischen Geist vor uns, nicht wie er sich vielfach abgeschwächt, pantheistisch verwässert und mystisch überzuckert in den persischen Dichtern widerspiegelt, sondern wie er noch heute in den breiten Volksmassen Persiens und anderer mohammedanischer Länder weiterlebt. Denn die Ansicht, daß die altheidnischen Gebräuche in Babylonien vielleicht nie ganz ausgestorben, die Festzüge zu Ehren Hasans und Husains von dem altbabylonischen Tammûzculte (verwandt mit der ägyptischen Osirisklage) abzuleiten seien, läßt sich jedenfalls auf den Inhalt dieser Volksschauspiele nicht ausdehnen[1]. Das religiös-poetische Element darin stammt, wenn auch noch so sehr umdunkelt, aus abgerissenen Trümmern christlicher Erinnerung, die theils schon im Korân enthalten sind, theils durch abgefallene Christen in die Volksüberlieferung übergegangen sein mögen. Was die schiitische Legende hinzugefügt, zeugt von geringer poetischer Erfindungskraft, trägt aber den deutlichen Stempel eines düstern Fanatismus, der prüfungslos das Christenthum von vornherein abweist und verdammt, eines unersättlichen Rachedurstes, der seine Gegner bis an den Thron des ewigen Richters verfolgt, einer blutigen Grausamkeit, die noch im Angesicht des Paradieses in den grauenhaften Erinnerungen der alten Religionskriege zwischen Schi'a und Sunna herumwühlt, einer engherzigen propagandistischen Wuth, welche die dürftigen Ueberreste christlicher Ueberlieferung, die der Islâm in sich aufgenommen, zum unheimlichen Zerrbilde entstellt.

Dem blutigen, fanatischen Charakter dieser Volksdramen entsprechen auch die Festzüge, durch welche ihre Aufführung eingeleitet wird. „Mit bloßen Worten", so sagt ein neuerer Reisender, der am 17. September 1888 einem solchen Festzug in Nakhitschewan (Armenien) beiwohnte[2], „läßt sich das Grauenhafte dieser Scene nicht beschreiben. Jedes Dorf der Umgegend zieht der Reihe nach um den Platz. Die ‚Martyrer' sind mit langen weißen Gewändern bekleidet; ihr Kopf ist frisch rasirt. Mit der linken Hand bilden sie eine Kette, während sie in der freien rechten Hand einen spitzen Säbel

[1] B. D. Eerdmans, Der Ursprung der Ceremonien des Hosein-Festes (Zeitschrift für Assyriologie herausgeg. von Prof. Bezold IX [1894], 280).

[2] P. Müller-Simonis, Durch Armenien, Kurdistan und Mesopotamien (Mainz 1897) S. 56. 57.

Digitized by Google

halten, der gegen das Geſicht gewendet iſt. Mit dieſen Säbeln ſchneiden ſie ſich in den Schädel und ſchreien dabei aus vollem Halſe: ‚Wah Huſſein, Schäh Huſſein, Huſſein, Haſſan.‘ Es iſt eine ſchreckliche Scene.

„Das Blut fließt wirklich in Strömen und verhüllt die Geſichter, ſo daß nichts weiter zu ſehen iſt als das Weiße der Zähne bei ſehr weit geöffnetem Munde. Der Anblick iſt empörend, und es iſt unbedingt erforderlich, daß der Zuſchauer alle ſeine Energie aufbiete, um dieſes ſchreckliche Schauſpiel noch weiter betrachten zu können.

„In dem Maße, wie ſich die Proceſſion entfaltet, ſteigert ſich auch der Fanatismus, und die Unglücklichen ritzen ſich die Haut in der ſchrecklichſten Weiſe, ſo daß das Blut auf ihre weißen Gewänder und den Boden herabfließt, wobei es von den Anweſenden mit wahrer Verehrung aufgefangen wird. Türkiſche Prieſter haben die Aufgabe, über die größten Fanatiker zu wachen, damit ſie ſich nicht wirklich umbringen. Wenn ſchon viel Blut gefloſſen iſt, verbindet man den Kopf der am meiſten Erſchöpften; aber dieſe ſind von dem Blute wirklich trunken und fangen oft ernſtlich Streit mit denen an, die ſie am Selbſtzerfleiſchen verhindern, und kaum ſehen ſie ſich ungehindert, als ſie auch wieder ihr hölliſches Werk von vorne beginnen. Kleine Kinder im Alter von ſechs bis acht Jahren begleiten dieſe Rotten und üben ſich bei dieſem ‚Feſte‘ zum erſtenmal in den Waffen.

„Nach den ‚Martyrern‘ kommen Rotten, die dicke Knüttel in den Händen ſchwingen und dabei greuliche Flüche ausſtoßen; mit ihnen zugleich erſcheinen die Büßer. Der eine und andere von dieſen iſt halb entkleidet und zerreißt ſich den Rücken mit Ketten, an denen ſich Haken befinden. Die andern der Büßer haben nur die Bruſt entblößt und ſchlagen ſich fortwährend mit der rechten Fauſt gegen dieſelbe, indem ſie das nämliche Gebrüll erſchallen laſſen wie die ‚Martyrer‘. Dabei zeigen ſie eine ſolche Ausdauer, daß ſie ſchließlich im ſtande ſind, ſich die Haut vollſtändig von der Bruſt abzuziehen.

„Der erſte Theil des Umzugs iſt beendet. Es folgt jetzt die ſymboliſche Proceſſion; Puppen ſtellen die Opfer von Kerbelä dar, ebenſo folgen Darſtellungen der Gräber u. ſ. w.

„Beim Erſcheinen dieſer Proceſſion verdoppelt ſich der Fanatismus. Mehrere der unglücklichen ‚Martyrer‘ fallen vor Erſchöpfung nieder. Alle Anweſenden, die Männer nicht ausgenommen, begrüßen dieſen Aufzug mit einem ſchrecklichen Wimmern. Es iſt leider nicht möglich, dem Leſer ein ſchwaches Bild der Wirklichkeit zu liefern; denn dieſes Schauſpiel ſpottet jeder Beſchreibung. Ohne Uebertreibung kann ich verſichern, daß auch die Erinnerung daran mich lange wie ein Schreckbild verfolgt hat.“

Digitized by Google

Fünftes Buch.

Die kleinern Literaturen islamitischer Völker.

Digitiz

Erſtes Kapitel.

Die türkiſche Literatur.

Wie das osmaniſche Reich die religiöſe und politiſche Erbſchaft des arabiſchen Khalifats übernahm, ſo haben die Türken auch jene der arabiſchen und perſiſchen Literatur angetreten. Ihr Name hat ſich darum für uns Abendländer bis zu einem gewiſſen Grade mit jenem des Islâms verſchmolzen. Dieſe Zuſammengehörigkeit rührt indes erſt aus der zweiten Hälfte des Mittelalters her, ſeit welcher Zeit die Osmanen oder Türken das leitende Volk unter den Bekennern des Mohammedanismus geworden ſind.

Tu-kün nannten die Chineſen ein mächtiges Nomadenreich, das im 5. Jahrhundert zwiſchen dem Irtyſch und Jeniſſei entſtand, deſſen Vorfahren, die Hiung-Nu, urſprünglich im Norden und Weſten Chinas wohnten. Als Türk erſcheint dasſelbe Volk in den perſiſchen Ueberlieferungen; Stämme desſelben müſſen in früher Zeit durch die turaniſchen Steppen bis zum Kaſpiſchen Meer gedrungen ſein. Im 8. Jahrhundert erſtand unter ihnen das Reich der Uiguren, das vom Baikalſee bis zum Gelben Fluß reichte. Durch neue Völkerbewegungen von Oſten her wurden indes die eigentlichen Türken nach Turan gedrängt und überflutheten von hier aus erſt das nördliche Perſien, dann Kleinaſien und die Balkanhalbinſel und bedrohten endlich nach dem Fall von Konſtantinopel auch die europäiſche Welt mit dem Loſe neuer Barbarei.

Ethnographiſch gehören die Türken mit den finniſchen Völkern zu jener größern Völkerfamilie, welche man früher als tatariſche oder turaniſche bezeichnete, heute aber gewöhnlich die ural-altaiſche nennt[1]. Ihre Sprachen zerfallen in fünf Gruppen, von denen zwei, die finniſch-ugriſche und die ſamojediſche, dem Uralgebiete angehören, die drei andern, die tunguſiſche, die mongoliſche und die türkiſche, dem Gebiete des Altai. Die türkiſche Sprache ſelbſt theilt ſich wieder in einen Schwarm von Dialekten, von denen drei ſchon in ältern Schriftdenkmälern erhalten ſind. Das älteſte dieſer Denkmäler

[1] The Ugor Branch of the Ural-Altaic Family of Languages by *Theodor Duka* (Journ. of the Roy. Asiatic Soc. of Great Brit. XXI [1889], 583 ff.). — A. Gießwein, Die Hauptprobleme der Sprachwiſſenſchaft (Freiburg i. Br. 1892) S. 69. 70.

Digitized by Google

iſt das Kudatku Bilik, im Jahre 1069 verfaßt und noch in einer Handſchrift von 1439 vorhanden. Die uiguriſche Schrift hat ſich aus der ſyriſchen entwickelt und ſtammt wahrſcheinlich von neſtorianiſchen Glaubensboten, die viel früher nach Oſtaſien gedrungen waren; die Sprache entſpricht den öſtlichſten Dialekten. Die früheſte Probe der weſtlichen Dialekte bildet der Codex Comanicus vom Jahre 1303. Von den Süddialekten ſind Grabinſchriften aus dem 8. und 9. Jahrhundert erhalten, ſowie ein paar ſeldſchukiſche Verſe im Rebab Nameh[1].

Aus der uiguriſchen Schriftſprache entwickelte ſich das ſogen. Oſttürkiſch (oder Tſchagataiſch), in welchem nur wenige Schrifterzeugniſſe vorhanden ſind, wie die Werke des Mir Ali Schir (geſt. 1500), die Selbſtbiographie des Sultans Bäber, die „Scheibaniade“, und die „Geſchichte der Mongolendynaſtien“ von Abu='l=ghâzi“[2].

Wahrſcheinlich aus Bokhara oder den Khanaten ſtammt die älteſte bis jetzt bekannte türkiſche Bearbeitung der Geſchichte vom ägyptiſchen Joſeph (in vierundzwanzig Geſängen), wie ſie ſich aus dem Arabiſchen in Perſien eingebürgert hatte und außer von Firdûſi damals ſchon von mehreren perſiſchen Dichtern behandelt worden war[3]. Daß der türkiſche Bearbeiter das Gedicht Firdûſis kannte, iſt unzweifelhaft. Die Sprache ſtimmt in den Hauptzügen mit der uiguriſchen überein. Der Dichter heißt Ali, und das Datum gibt er zum Schluß in folgenden Verſen an:

„Nach Erlangung der Hilfe und des Beiſtandes des Herrn hat am 30. Redſcheb Dſchelleb im Jahre 630 (d. h. alſo 1233 n. Chr.) meine Wenigkeit dieſes Buch abgefaßt.

„Ich weiß, daß von Gott mir das Gelingen, die Hilfe, das Verſtehen und die Kraft verliehen ſind; meinem Gotte bin ich dankbar für dasjenige, was er mir hat angedeihen laſſen. Das Buch habe ich abgefaßt und beendigt. Möge es uns und euch nützen, ſage ich dazu.“

Etwa achtzig Jahre jünger, vom Jahre 710 d. H., iſt die Prophetengeſchichte von Rabghuzi, die ebenfalls aus eifrig=mohammedaniſchen Kreiſen ſtammt[4].

---

[1] Vambéry, Uiguriſche Sprachmonumente und das Kudatku Bilik. Leipzig 1870. — Codex Comanicus, herausgeg. von Graf Kuun. Peſth 1881. — Radloff, Die alttürkiſchen Inſchriften der Mongolei. St. Petersburg 1894—1895. — Wickerhauſer, Seldſchukiſche Verſe (Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländ. Geſellſch. XX, 547).

[2] Vambéry, Tſchagataiſche Sprachſtudien. Leipzig 1867. — Derſ., Die Scheibaniade. Budapeſth 1885

[3] „. . . poema de Iosepho Patriarca totum tetrastichis compositum, quorum unumquodque in particulam *imdi* (igitur) exit. Oratio rudis est et infantiam poeseos turcicae sapit. Versus aut nullo aut liberrimo metro decurrere videntur.“ Fleiſcher im Dresdener Muſeums-Katalog Nr. 419.

[4] Houtsma, Ein alttürkiſches Gedicht (Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländ. Geſellſch. XLIII, 69—98).

Digitized by Google

Aus den Süddialekten gingen zwei Schriftſprachen hervor, jene von Âdherbaidſchân, welche bei den Türken im Kaukaſus und in Perſien in Gebrauch iſt, und die osmaniſche, welche ſonſt im ganzen osmaniſchen Reich zur Geltung kam und einfachhin die türkiſche genannt wird[1].

Wie unter den Ghaznaviden das Perſiſche die Hofſprache der türkiſchen Sultane und die Sprache der gebildeten Türken wurde, ſo blieb ſie es unter den Seldſchuken. Das Türkiſche galt für grob und bäueriſch, und die Dichter mußten perſiſch dichten, um Anerkennung und Geld zu gewinnen. Nur langſam brach ſich das Türkiſche als Literaturſprache Bahn, und bis zum 16. Jahrhundert iſt noch nicht viel an Literaturerzeugniſſen vorhanden: aus dem 14. Jahrhundert das „Falkenbuch“ (Bâz-Nâmeh), der myſtiſche Diwân des Aſchik (geſt. 1332), das Iskender-Nâmeh des Achmadi (geſt. 1412) und die ſufiſchen Dichtungen des Naſimi, der 1417 wegen Freigeiſterei hingerichtet wurde. In Stoff wie Form kennzeichnen ſich dieſe Werke als Nachbildung aus dem Perſiſchen. Nachdem aber einmal ſolche Nachahmungen Gnade gefunden, wurden die Dichter zahlreich wie der Sand am Meere. Von 1500 an bis auf ſeine Zeit zählte ſchon Hammer 2200, heute werden ſie auf 3000 geſchätzt. Nicht bloß profeſſionelle Dichter, Gelehrte und Luſtigmacher gaben ſich ans Verſeſchmieden, ſondern auch Frauen, hohe Hofbeamte, Generäle, Prinzen, Veziere und ſelbſt Sultane. Es herrſchte unter ihnen jedoch faſt keine ſelbſtändige Erfindung und Thätigkeit. Die meiſten arbeiteten nach arabiſchen oder perſiſchen Vorlagen und bildeten dieſelben oft bis ins kleinſte nach, oder verdarben dieſelben auch wohl, indem ſie durch Bombaſt und echt orientaliſchen Wortſchwall, Uebertreibungen und Geſchmackloſigkeiten aller Art ſie zu übertreffen ſuchten. Die relative Blüthezeit fällt mit der höchſten Glanzperiode des türkiſchen Reiches unter Suleimân II. (1520—1566) und ſeinen nächſten Nachfolgern zuſammen.

Lâmii (geſt. 1531), einer der fruchtbarſten, bearbeitete die perſiſchen Epen „Wâmik und Asra“, „Wis und Râmin“, „Abſal und Selmân“ und das „Ferhâd-Nâmeh“. Faſli (geſt. 1563) entwickelte in ſeinem „Gül u Bülbül“ die bei den Perſern zahlloſe Male wiederkehrende Liebe der Roſe und Nachtigall zu einer poetiſch angehauchten, aber unendlich breiten Allegorie. Als der größte der Lyriker gilt Bâki (1526—1600)[2]. Sein Biograph Haſan Tſchelebi ſpendet ihm u. a. folgendes Lob:

---

[1] G. v. Hammer-Purgſtall, Geſchichte der osmaniſchen Dichtkunſt. 4 Bde. Peſth 1836—1838. — Derſ. in Eichhorn, Geſchichte der Literatur. III. Bd. Göttingen 1810 und 1812. — *Dora d'Istria*, La poésie des Ottomans (2. Aufl.). Paris 1877, und La poésie des nations turques (Revue Britannique 1878 n. 12). — *Toderini*, Letteratura turchesca. 3 voll. Venezia 1787, und ihre Bearbeitung durch Hausleutner ſind veraltet.

[2] Dwořák, Bâki als Dichter (Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländ. Geſellſch. XLII, 560—586).

Digitized by Google

„Er iſt von den Größten unter den Dichtern und den Trefflichſten unter den Beredten, ſowie von den Muſterhafteſten unter den Gelehrten. Er iſt die Vorrede des Diwânes der Vollkommenheit, der Index auf der Vorderſeite der Schönheit der Rede, ein Dichter Geſellſchaften erleuchtend und Spitzfindigkeiten abwägend, ein Zauberer im zierlichen Ausdrucke unterrichtet, Gazele ſingend; Sultân der Dichter der Länder Rûms, ja Chosreu und Châkhân der Verſemacher jedes Landesgebietes. Held auf dem Schlachtfelde des Wiſſens und der Erkenntniß und Chosreu der Welteroberer der Region der Dichtung; unter den reimenden Sprechern und zauberſpurigen Zungenfertigen das Anfangsgazel des Diwânes der Wohlredenheit und der königliche Vers (das Schâh-beit) des Sammelbuches der Beredſamkeit; ſeine dem Herzen angenehmen Gedichte ſowie ſeine Worte ohnegleichen ſind Gegenſtand von Selmâns Eiferſucht und Zuheirs Neid. . . . Seine perlenregnenden Gedichte ſind dem fließenden Waſſer gleich klar und fließend, und die Jungfrauen ſeiner Gedanken ſind von Roheit und Schwäche wohlbehalten und frei. Da ſeine unerſetzlichen Gazele in der ganzen Welt verzeichnet und ſeine durch Klarheit definirten Verſe weltberühmt ſind, was bleibt nun noch zu machen übrig?“

Ein anderer Lobredner Bâkis, Abû-ſ-ſûnd Efendi, der Vorſitzende der Ulemâ und „der Wohlredendſte der Wohlredenden“, ſagt von ihm in Verſen: „Der Braut der Welt (d. h. der Zeit) mache ich dein Lob zum Halsſchmuck. Perlen ſind die koſtbaren Worte, Faden die feine Phantaſie. Die Leichtigkeit meiner Worte, die Klarheit meiner Gedichte fließt wie Waſſer. Sie hat die Herzen alle geneigt gemacht. Modulirte eine Nachtigall auf der Wieſe meine Worte, ſo käme das leicht rutſchende Waſſer und küßte vor ihr den Boden.“

Die „perlenregnenden“ Gaſelen Bâkis ſind nun weder in dieſem Zeit und Welt übertrumpfenden Stil gehalten, noch auch ſein völliges literariſches Eigenthum Denn nach Inhalt und Form ſind ſie Hâfiz nachgebildet. Dies nun mit Geſchick zu thun, ſetzte allerdings poetiſchen Geiſt, ein feines Formgefühl, tüchtige Kenntniß beider Sprachen und große, dichteriſche Sprachgewandtheit voraus; doch die Nachdichtung gewinnt nie die volle Bedeutung der Urſprünglichkeit, und der Kreis dieſer Lyrik iſt ein ſo enger, daß er der türkiſchen Lyrik nicht zum Lobe gereicht, in ihr gerade das Höchſte und Beſte erreicht zu haben, was überhaupt in dieſer Sprache geleiſtet worden iſt.

Da wird geklagt und gejammert, daß die Welt ſo eitel und unbeſtändig ſei, eitel Tand, ein Markt von Ungerechtigkeit. Gegen den Poeten hat ſie ſich ganz beſonders ſtiefmütterlich erwieſen. Sein Herz iſt dornenwund, ſein Auge thränenvoll. Der Kummer läßt ihn nicht aus ſeinen Pantherklauen, das Unglück malt ihn bunt wie einen Leoparden. Aber Bâki ſchert ſich nicht darum. Zum Aerger und Spott der Welt ergibt er ſich dem Wein und der Luſt. Das iſt ſeine Beſtimmung von Ewigkeit her, ſein Fermân fürs Leben. In hundert Variationen, aber doch in betäubender Eintönigkeit erſchallt nun der Ruf: Ergib dich der Luſt und dem Weintrinken! Mit

Entſagung und Ruhe iſt nichts anzufangen. Wein und Weinhaus ſind ihm die liebſten Gefährten, ſein Morgenroth, ſeine Königskrone, Roſe und Nachtigall, die höchſte Weisheit des Lebens, Quell und Symbol der gemeinſten Sinnenluſt, die in allen Tonarten des Gefühls, in den bezauberndſten Naturbildern, ſeufzend und ſchmollend, jauchzend und jammernd, liederlich und überſchwänglich pathetiſch — als das Einzige und Ewige, als die Liebe ſelbſt gefeiert wird. An eine wirkliche, edlere Liebe iſt dabei nicht zu denken. Denn die „Mondgeſichter" ſind ſo zahllos, daß das Herz nicht genügte, auch wenn man es zerſtückelte. Der Vogel des Herzens flattert von einem Zweig zum andern. Von Liebesqual gefoltert, wandert der Dichter unſtät von Ort zu Ort, als ewiger Spitalheld ſeiner Leidenſchaft, und kann er ſie nicht büßen, dann nimmt er wieder ſeine Zuflucht zu der allgemeinen Panacee — dem Wein.

Ueber den Geſichtskreis des Harems und der Weinſtube geht dieſe Poeſie nie hinaus, und es gereicht darum modernen Dichtern nicht eben zur Ehre, wenn ſie ſich gleich Bâki, dem Türken, Hâfiz zu ihrem Vorbild und Ideal erkoren.

Etwas würdigere und bedeutſamere Töne ſchlägt Bâki in ſeinen Kaſſiden an; aber wie ſeine arabiſchen und perſiſchen Vorgänger vermochte auch er ſich nicht der orientaliſchen Vorliebe für überflüſſigen, übertriebenen und geſchmackloſen Redeprunk zu entziehen. Das verdirbt ein wenig auch ſeine „Elegie auf Suleimân II.", den Prachtliebenden, wohl ſein merkwürdigſtes Zeitgedicht, das in dem glänzendſten und gewaltigſten aller türkiſchen Großherrn zugleich die ſiegesſtolze Kraft, Pracht und Herrlichkeit des einſtigen osmaniſchen Reiches zum Ausdruck bringt und ſeine Vergänglichkeit, Barbarei und Geiſtesarmut. Sie zerfällt in drei Theile: 1. eine Mahnung an Ehrgeizige und Ruhmſüchtige, ſich an dem Loſe der gewaltigen Fürſten ein Beiſpiel zu nehmen; 2. Lobpreiſung Suleimâns; 3. Compliment und Segensſpruch für ſeinen Nachfolger Selim I.[1]

O du, den Ruhm und Ehre im Netz gefeſſelt hält,
Solang du luſtig wirkeſt im raſchen Strom der Welt,
Denk an den Tag, den letzten, da ſtirbt dein Lenzeslicht,
Zum dürren Laub ſich wandelt dein blühend Angeſicht,
Dein Wohnſitz wird die Erde, der Hefe gleich und fahl.
Des Schickſals Stein zerſchmettert dir jäh der Luſt Pokal.
Ein Menſch iſt, wer bewahret das Herz ſich ſpiegelrein;
Nährſt Tigergroll du heimlich, wie willſt ein Menſch du ſein?
Wie lang hält Schlaf umfangen dein ſäum'ges Augenlicht?
Trifft dich das Los des Königs, des löwenmuth'gen nicht?
Vor ſeines Schwertes Glanze der Ungar beugt das Haupt,
An ſeines Säbels Wellung der Franke hat geglaubt.

[1] Dwořák a. a. O. S. 575—586.

Digitized by Google

Dem königlichen Reiter ward in des Siegs Gedräng,
Wie ſeinem Roß die Reitbahn, die weite Welt, zu eng.
Huldvoll ſein Haupt er neiget, ſo friſch, ſo roſenfein,
Der Menſchheit Schutzherr bettet im Sarg den Edelſtein [1].

Zu einer eigentlichen höhern Epik und Dramatik ſind die Türken ebenſowenig gelangt als die Araber; dagegen haben ſie vieles aus der Epik der Perſer und namentlich aus der Erzählungsliteratur der Perſer und Araber bei ſich aufgenommen; ſo das „Papageienbuch“ (Tûti-Nâmeh), „Kalilah und Dimnah“ (als Hûmâjûn-Nâmeh) und die ſehr beliebte „Geſchichte von den vierzig Vezieren“, die Scheikh-Sade aus dem Arabiſchen überſetzte. Aus dem Oſttürkiſchen ſtammt der Volksroman „Die Fahrten des Sajjid-Batthâl“. Weſttürkiſches Originalproduct dagegen iſt der türkiſche Eulenſpiegel oder die ziemlich ſtarken und derben Schwänke des Meiſters Nasr-ed-din (Latâif-i-Chodſcha Nasr-ed-din).

Als den größten ihrer neuern Dichter bezeichnen die Türken den Sûfi Ghâlib (1757—1814); ſehr angeſehen iſt auch der „Dichterfürſt“ Pertew Paſchah (geſt. 1836) und die Dichterin Leila, welche ebenfalls dem Anfange des gegenwärtigen Jahrhunderts angehört.

Die türkiſche Theologie, Philoſophie und Rechtsgelehrſamkeit ſchließt ſich an den Korân an, und zwar viel enger und ſtrenger, als es zuletzt bei den Arabern und Perſern in der Glanzzeit des Khalifats der Fall geweſen. Kein freier oder thatkräftiger Denker vermochte die Schranken dieſer einſeitigen und engherzigen Schulbildung zu durchbrechen, welche die Ulemâ mit unerbittlicher und fanatiſcher Strenge hüteten. Trotz ſtätem Verkehr mit dem chriſtlichen Abendlande ſind die Türken deshalb mehr oder weniger auf jenem Bildungsgrade ſtehen geblieben, den ſie bei der Eroberung Konſtantinopels mit ſich brachten, von den Abendländern mit Recht als Barbaren und als eine ſtäte Drohung für die europäiſche Civiliſation betrachtet, bis ein jahrhundertelanger Heldenkampf von ſeiten der Polen, Oeſterreicher und Ungarn ſie endlich in die Balkanhalbinſel zurückwarf. Wo ſie unabhängig das Scepter führen, iſt heute noch aller materielle Fortſchritt im Rückſtand und ſchmachtet auch alles Geiſtesleben kümmerlich dahin.

[1] „Daß ſich jedoch auch in Bâkis Poeſie manches findet, was über die Grenzen der türkiſchen Poeſie hinausreichend den hervorragenden Dichtungen anderer Völker an die Seite tritt, beweiſt das gewiß competente Urtheil Fleiſchers über Bâkis ‚aufrichtig gefühltes und tief empfundenes‘ Trauergedicht auf den Tod ſeines Gönners, Sultan Suleimâns des Geſetzgebers, nach welchem dieſes Gedicht allein hinreichend iſt, um daraus zu erſehen, ein wie großer Dichter Bâki geweſen ſei. Und ein ähnliches Urtheil kann mehr oder weniger von den meiſten der Bâkiſchen Kaſſiden gefällt werden.“ Rudolf Dwořák, Ueber eine zu veranſtaltende Ausgabe des größten türkiſchen Lyrikers Bâki (Actes du VIIIe Congrès intern. des Orientalistes I [Leide 1891], 475. 476).

Am meisten Pflege fand noch das Gebiet der Geschichte. Wie die arabischen Helden und Eroberer wollten auch die türkischen ihre Waffenthaten und Abenteuer auf die Nachwelt gelangen lassen. Schon der furchtbare Timûr (oder Tamerlan, geb. 1336) schrieb Memoiren in osttürkischem Dialekt[1], die indes nur in persischer Uebersetzung bekannt geworden. Sultan Bâber, der berühmte Kaiser von Hindostân (geb. 1494, gest. 1531), hinterließ ebenfalls seine Denkwürdigkeiten in Tschagatâi-Sprache[2]. Im Kiptschak-Dialekt schrieb Ibrâhim Châlifi das Leben des Eroberers Dschengis-Khân. Auf diese ältesten Anfänge folgten dann eine lange Reihe von Biographien, Chroniken und umfassendern Geschichtswerken. Das bedeutendste der letztern sind die officiellen „Annalen" des osmanischen Reiches, von Sad ed-din bis 1590 geführt, dann fortgesetzt von Nâima bis 1659 u. a. Achmed Lutfi Efendi behandelte die Jahre 1826—1832, Achmed Midhat Efendi die Zeit von 1855—1877. Daß diese Reichshistoriographen wie einst jene der Araber große Rücksicht auf ihren unumschränkten Herrn zu nehmen hatten, versteht sich von selbst. Der Stil der türkischen Geschichtschreiber ist durchweg geschraubt und gesucht; doch fehlt es ihnen nicht an nüchterner Verständigkeit, klugem Sinn für die Interessen des Reiches, stolzem Selbstgefühl für ihre einstige materielle Macht und auch nicht an Ausdrücken mohammedanischer Rechtgläubigkeit und Frömmigkeit. In ihren geschichtlichen Schriften erscheinen deshalb die Türken weit weniger roh, ungebildet und abstoßend, als wir sie aus anderweitigen Zeugnissen genügend kennen.

Von all den dreitausend Dichtern der Türken verdient es nach dem Urtheil der verläßlichsten Kenner „vielleicht" der einzige Bâki, ganz in Europa herausgegeben und übersetzt zu werden[3]. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß auch Bâkis Werke vieles Minderwerthige enthalten, während sich aus andern türkischen Dichtern allenfalls ein ähnliches günstiges Bild zusammenstellen

---

[1] Sie gelten nicht für unecht, doch ist zweifelhaft, inwiefern er als Autor anzusehen. A. Müller, Der Islâm II (Berlin 1887), 269 ff. — Jähn, Geschichte des Kriegswesens (Leipzig 1880 ff.) S. 708 ff.

[2] Aehnliche Werke sind von den Persern Mirzâ Haidar und Schâh Tahmasp I. vorhanden. S. F. Teufel, Schâh Tamasp I. und seine Denkwürdigkeiten (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXXVII, 113—125). — Derſ., Bâbur und Abû-l Fazl (ebd. XXXVII, 141—187). — Derſ., Quellenstudien zur neuern Geschichte der Chânate (ebd. XXXVIII, 235—381).

[3] „Und wenn Hammer Bâki vielleicht den einzigen türkischen Dichter genannt hat, der verdient, ganz in eine europäische Sprache übersetzt zu werden, so nennen wir Bâki einen von den wenigen türkischen Autoren, welcher in einer europäischen Ausgabe zu erscheinen verdient, vielleicht der einzige neben dem Humâjûn-Nâme." Rudolf Dvořák, Ueber eine zu veranstaltende Ausgabe des größten türkischen Lyrikers Bâki (Actes du VIIIe Congrès intern. des Orientalistes I [Leide 1891], 477).

Digitized by Google

ließe, wie es Schack von den ſpaniſch-arabiſchen Dichtern entworfen hat. Redhouſe hat das nicht ohne Glück verſucht[1]. Die von ihm geſammelten Stücke bekunden wirklich dichteriſchen Geiſt, ein feines Formgefühl, eine an der perſiſchen Kunſtpoeſie geſchulte Technik und ſogar mitunter einen Anflug von Idealität. Es ſind aber eben nur vierzehn gut ausgewählte Nummern. Wirft man dann einen Blick in Hammers vierbändige Anthologie, ſo gewahrt man bald, wie dieſelben Ideen, Formen und Spielereien ſich eintönig wiederholen, Moſchee, Harem und Schlachtfeld den ganzen Ideenkreis erſchöpfen. Etwas eigenartig Großes hat die türkiſche Poeſie bis jetzt nicht geſchaffen.

Zweites Kapitel.

Die Barden der Afghanen.

Als ein ſpäter Ausläufer der neuperſiſchen Literatur iſt die afghaniſche zu betrachten[2]. Die kriegeriſchen Stämme, aus denen das Volk der Afghanen erwuchs, gelangten erſt zur Zeit des Mahmûd von Ghazna zu einiger Geltung. Eine größere Rolle ſpielten ſie dann unter den mohammedaniſchen Sultanen, welche weiter nach Indien vordrangen und dort zeitweilig das Reich der Großmogule begründeten. Die Sprache (gewöhnlich Puſchtu, wohl auch Pachtu, Puchtu oder Pakhtô genannt), nach Trumpp urſprünglich von einem indiſchen Prakrit ſtammend, nach Dorn, Laſſen u. a. ein oſtiraniſcher Dialekt, miſchte ſich im bunten Lagerleben zahlloſer Raubzüge und Kriege, ſowie durch die religiöſe Uebung des Islâms ſtark mit perſiſchen und arabiſchen Beſtandtheilen, ſo daß heute, nach Burton, das Puſchtu-Wörterbuch zu drei Viertel aus perſiſchen und arabiſchen Wörtern beſteht.

In ihren Sagen leiten die Afghanen ihre Abkunft von dem bibliſchen König Saul her, laſſen aber auch den Propheten Mohammed Puſchtu

[1] *J. W. Redhouse*, On the History, System and Varieties of Turkish Poetry, illustrated by selections in the original and in English paraphrase etc. London 1879.

[2] *H. G. Raverty*, Grammar of the Pus'hto or Afghan Language. Calcutta 1854. London 1860. — *Id.*, Selections from the Poetry of the Afghâns. London 1862. — *Burton*, Notes and Remarks on Dr. Dorn's Chrestomathy of the Pushtu or Affghan Language (Journ. of the R. Asiatic Soc. Bombay Branch III [1849], 58—69). — *A. Chodzko*, Chants Historiques de l'Afghanistan. Rev. de l'Orient. Juin 1855 p. 440—447. — Sprenger, Ueber Raverty's Grammar, Dictionary und Selections (Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländ. Geſellſch. XVI, 783—790). — E. Trumpp, Die Verwandtſchaftsverhältniſſe des Paſtô, zugleich eine Kritik von Raverty's Grammar of the Pustô (ebd. XXI, 10—155). — Derſ., Grammar of the Paſtô or language of the Afghâns (Tübingen 1873). Einleitung.

ſprechen[1]. Zwar ſoll derſelbe einmal, als Khaled ben Wâlid in ſeiner Gegenwart Puſchtu ſprach, geäußert haben, dieſe Sprache ſei fürwahr ein Dialekt der Verdammten. Als aber Khaled das unfreundlich aufzunehmen ſchien, da rief er ſelbſt auf afghaniſch: Ghoshe lindâ râo-râ! „Bring mir Bogen und Pfeile!“ Schriftliche Aufzeichnungen in dieſer Sprache reichen jedoch nicht über das 15. Jahrhundert zurück, und ſelbſtändige Literaturbeſtrebungen ſcheinen erſt aus der Zeit des mächtigen Kaiſers Akbar von Delhi herzuſtammen, der ſich für alle Arten von Religionen, Wiſſenſchaften und Sprachen intereſſirte.

Die wenigen Afghanen, die bis dahin Neigung zu literariſcher Arbeit fühlten, ſchrieben perſiſch oder arabiſch[2]. Ihre eigene Literatur iſt deshalb ſehr arm; es gibt wenige Bücher, und dieſe ſind nicht in zahlreichen Exemplaren vorhanden.

Zu den früheſten Erzeugniſſen gehört wohl das „Machzan al-Islâm“, ein mohammedaniſches Religionshandbuch in Verſen, das Achûnd Darwêzah in der Zeit des Kaiſers Akbar (1556—1605) verfaßte und zu welchem Karymdâd, der Sohn des Verfaſſers, einen Commentar (Tatimma) ſchrieb. Der Islâm iſt darin nicht im alten ſtrengen Sinn genommen, ſondern im Sinne einer Secte, die wohl ganz Khorâſſân überfluthet haben würde, wenn ſie nicht auf ſtrammen Widerſtand geſtoßen wäre. Ein ähnliches Werk, Khair al Bayân, ſtammt von Pir i Raudhan[3], der vom Erzengel Gabriel ſelbſt eine neue Offenbarung erhalten zu haben vorgab und um das Jahr 1542 bis 1543 eine ſtarke Bewegung in Afghaniſtan erregte. Mit dem Korân blieb indes die arabiſche Sprache, wie bei den übrigen mohammedaniſchen Völkern, die Grundlage der kärglichen höhern Bildung. Nachdem die jungen Leute am Korân leſen gelernt, wurden ſie zunächſt durch Grammatik, Syntax, Rhetorik und etwas Philoſophie zum eigentlichen Korânſtudium vorbereitet und dann weiter in dasſelbe eingeführt. Die es ſo weit nicht

---

[1] *Raverty*, Some Remarks on the Origin of the Afghan people (Journ. of the R. Asiatic Soc. Bengal Branch n. VI [1854], 550—588).

[2] Als Begründer des afghaniſchen Schriftthums wird ein gewiſſer Âchund genannt. „Daß Âchund (ein Schüler des 'Aly Tirmidzy aus Bunâr) der erſte war, welcher das Puſchtu zur Schriftſprache erhob, ſcheint aus dem Schluß des Machzan (al-islâm) hervorzugehen; denn er ſpricht dort von den Conſonanten, welche ſeiner Mutterſprache eigenthümlich ſind, und ſetzt die wohl von ihm zuerſt eingeführten Symbole dafür feſt. Afghâniſtân war zur Zeit dieſes frommen Gelehrten eine Çubâ von Hinduſtân, und es ſcheint, daß er von der geiſtigen Bewegung, welche am Hofe des großen Akbar herrſchte, berührt wurde und ſich bemühte, dem Volke die Dogmen des Islâms in der myſtiſchen Auffaſſung jener Zeit in der Landesſprache zugänglich zu machen“ (Sprenger in der Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländ. Geſellſch. XVI, 787).

[3] Der Name bedeutet „Verkünder des Lichts“; eigentlich heißt er Bâzid.

brachten, paukten sich das Nöthigste auf persisch ein, während die untern Schichten mit Puschtu vorliebnahmen. Den meisten Afghanen war Schwert und Dolch anziehender als das Schreibrohr; nur wenige volksthümliche Häuptlinge wußten beide Neigungen zu vereinen. Das umfangreichste Puschtu-Werk in Prosa, das bis dahin bekannt geworden, ist indes ein mehrbändiger Korân-Commentar, dem Afdhal aldawla Bahâdur gewidmet.

Abd-ur-Rahmân, der volksthümlichste der afghanischen Dichter, lebte als Derwisch in der Gegend von Peschâwár, hatte wegen seiner mystischen Richtung von seiten der orthodoxen Mohammedaner viele Anfechtungen zu erleiden und hinterließ einen Diwân von etwa sechstausend Bait (Doppelversen). Gleich ihm Derwisch war auch sein Schüler Khwâdschah Mohammed, von Stamme Bangasch, dessen Leben in die Zeit des berühmten Großmoguls Aurang Zeb fällt (1616—1707). Abd-ul-Hamid, der gegen 1732 starb, wegen der Feinheit seiner Diction sogar von den Persern geschätzt und in günstigem Sinne „der Haarspalter" zubetitelt, gehörte ebenfalls der mohammedanischen Geistlichkeit an. Mirzâ Khân, der „Ansar", stammte von dem erwähnten Sectenstifter und Schwärmer Bâzid (oder Bâyazîd), der sich Pir Roshân nannte, und wurde deshalb ebenfalls von den strengern Anhängern viel verfolgt, selbst bei dem fanatischen Kaiser Aurang Zeb verdächtigt, um dessen Gunst gebracht und genöthigt, Zuflucht bei Hindu-Fürsten zu suchen; schließlich aber widerrief er seine frühern Ketzereien, unterwarf sich den strengen Ulemâs in Peschâwár und gelangte bei ihnen zu hohen Gnaden. Alle diese Dichter bewegen sich hauptsächlich in dem Anschauungskreis des persischen Sûfismus und bieten dem, der die persische Lyrik kennt, nichts wesentlich Neues. Doch herrscht bei ihnen im ganzen nicht jener liederlich-frivole Ton vor, der Hâfiz eigen ist. Manche ihrer Lieder athmen eine wirklich ernstere Frömmigkeit, eine tiefere religiöse Begeisterung, die, des eiteln Welttreibens müde, nach etwas Höherem und Bleibendem sehnend dürstet. Das gilt namentlich von einigen Gedichten des Abd-ur-Rahmân[1]. In Bezug auf Schönheit der Form haben diese afghanischen Derwische die persischen Lyriker nicht nur mit Geschick, sondern selbst mit einer gewissen Mannigfaltigkeit und Selbständigkeit nachgeahmt, so gewandt wie die gefeiertsten europäischen Nachbildner derselben.

Eine viel eigenartigere Erscheinung ist Khuschhâl Khân, der kampfgewaltige Stammesfürst der Khattaks, ein echter Afghane vom Scheitel bis zur Sohle. In einem Kampfe mit den Yûsufzis, einem der mächtigsten afghanischen Stämme, war 1640 sein Vater gefallen; er selbst, an Haupt und Knieen verwundet, wurde nun, trotz seiner Jugend, Stammeshaupt. Der Großmogul Schâh Dschehân bestätigte die Wahl, übergab ihm die Be-

[1] Vgl. *Raverty*, Selections p. 5. 14. 44—50.

Digitized by Google

wachung der königlichen Straße von Attak am Indus nach Peschâwâr und schenkte ihm viele andere Beweise des höchsten Vertrauens. Doch unter seinem Nachfolger fiel Khuschhâl bald in Ungnade, wurde sieben Jahre zu Gwalior gefangen gehalten und vermochte das Rachegefühl nicht zu unterdrücken, das die lange und ungerechte Mißhandlung in ihm wachgerufen. Er scharte außer seinem Stamm auch den der Afridis um sich, erhob sich zum Angriff gegen die längst verhaßte Gewalt des Moguls und versetzte ihr in siebenjährigem Krieg die empfindlichsten Schläge. Auch andere Stämme traten in den Bund, der sich nunmehr die vollständige Verdrängung des Moguls aus Afghanistan zum Ziele setzte. Was den Plan vereitelte, war einerseits die alte Stammesfeindschaft der Yûsufzis gegen die Khattaks, welche der kühne Häuptling auch in eigener Person nicht zu überwinden vermochte, dann die Schlauheit des Moguls Aurang Zeb, der selbst wider die rebellischen Stämme zu Felde zog, aber anstatt zu kämpfen, durch Gold und Versprechen einzelne Führer gewann und so nach und nach den Bund sprengte. Zwei seiner treuesten Freunde verlor Khuschhâl durch den Tod, und so sah er sich schließlich völlig vereinsamt, legte die Führerschaft seines Stammes nieder und zog sich zu dem befreundeten Stamme der Afridis zurück, um dort friedlich der Poesie und dem Studium zu leben.

Doch Friede sollte ihm nicht beschieden sein. Nachdem sein Sohn Aschraf Häuptling geworden, fing ein anderer Sohn, Bahrâm, vom Vater seiner niedrigen Gesinnung wegen verabscheut, sofort Zwist an, der bald den ganzen Stamm in zwei Lager theilte. Sie stießen in verschiedenen Gefechten zusammen. Aschraf siegte und nahm Bahrâm gefangen, war aber in seinem Edelmuth unklug genug, ihn zu begnadigen. Bahrâm begann (1681) alsbald neue Fehde wider seinen Bruder und lieferte ihn durch schmählichen Verrath in die Hände des Großmoguls, der ihn nach Bedschâpûr in Südindien bringen und daselbst nach zehnjähriger Gefangenschaft im Kerker sterben ließ. Der einzige Trost des Gefangenen war die Poesie, die er gleich seinem Vater pflegte. Auch von ihm ist eine Sammlung von Gedichten erhalten.

Der Stamm der Khattaks wählte nun Afzâl (Afdhâl), den Sohn Aschrafs, zum Führer; doch Khuschhâl hielt den erst siebzehnjährigen Jüngling für zu schwach, um dem Hasse Bahrâms wirksam zu trotzen. Er rieth ihm, sich zu dem befreundeten Stamm der Afridis zurückzuziehen. Darauf wandte sich Bahrâms Wuth gegen den Vater selbst. Wiederholt machte er Mordanschläge auf ihn. Da diese vereitelt wurden, entsandte er den eigenen Sohn Mokarram mit Kriegsscharen, um sich des tapfern Khuschhâl, seines Großvaters, zu bemächtigen. Als der Greis ihnen aber selbst mit gezücktem Schwert entgegentrat, wagte keiner, ihn anzugreifen. Dafür ward Mokarram von dem entmenschten Bahrâm hart geschmäht und ein zweites Mal wider Khuschhâl

Digitized by Google

ausgesandt. Wieder traf er den Großvater mit gezücktem Schwert, auf dem Gipfel eines Hügels kampfgerüstet; wieder wich er vor dem vatermörderischen Auftrag zurück. Da wandte sich Bahrâm an den Statthalter von Peschâwár: er könne jetzt leichten Kaufs den alten Löwen in seine Hand bekommen. Doch Khuschhâl erhielt rechtzeitig Kunde von dem schändlichen Verrath und floh zu dem Stamm der Afridîs, wo er Schutz fand und nach so tragischem Lose friedlich starb, als freier Afghane in den heimatlichen Bergen, in seinem achtundsiebzigsten Jahre.

Inmitten all dieser Kämpfe und erschütternden Familientragödien fand der hochbetagte Stammesfürst noch Zeit, eine Menge Schriften zu verfassen über Religion und Recht, Philosophie und Moral, Medicin und Jagd, auch viele Gedichte und eine Selbstbiographie. Doch dachte niemand aus seiner zahlreichen, wahrhaft patriarchalischen Nachkommenschaft (er hatte siebenundfünfzig Söhne und mehrere Töchter) daran, diese zu sammeln, und so ist das meiste verloren gegangen, was besonders in Bezug auf seine Selbstbiographie zu bedauern ist. Erhalten sind zwei romantische Epopöen (eine von viertausend, die andere von zweitausend Versen) und viele kleinere Dichtungen, die zwar wie jene den Einfluß persischer Vorbilder bekunden, aber doch durch Anspielungen auf seine merkwürdigen Lebensschicksale eine dramatisch fesselnde Anziehungskraft besitzen. Da herrscht nicht das eintönige Weinglas-, Nachtigallen- und Versgeklingel des Hâfiz. Wir haben einen urwüchsigen Kraftmenschen vor uns, wie die altarabischen Helden, einen orientalischen König Lear, der aber über der Verrätherei des eigenen Sohnes nicht den Kopf verliert, sondern dem entmenschten Sprößling seinen Vaterfluch in zündendem Liede an den Kopf wirft, und ob auch fast von aller Welt verlassen, als Greis, mit dem Schwert in der Hand, ungebeugt und trotzig für die Ehre und Freiheit seines Volkes eintritt, wenn auch schmerzlich grollend über dessen Uneinigkeit, Geldgier und Käuflichkeit.

Sind auch vom Stamm der Menschen die Afghanen,
Sie treiben es wie Hindus und Brahmanen.

Da ist kein Geist, kein höh'res Sinnen, Streben;
In Händeln nur und dummem Streit sie leben.

Der Ahnherrn Worte nichts bei ihnen gelten,
Der Lehrer Weisheit nur für thöricht Schelten.

Steht einer auf, der Großes könnt' beginnen,
Auf seinen Sturz und Tod sie alsbald sinnen.

Im Hinterhalt sie boshaft sich belauern;
Drum ew'ge Fehde herrscht und Noth und Trauern.

Ob zahlreich gleich Heuschrecken und Termiten,
Hat keiner sich noch andern Ruhm erstritten.

Digitized by Google

Ich und so viele, die verfolgt wir waren,
Wir sollten Schutz und Freundeshand erfahren.

Allein der Bruderzwist hat Kraft und Güte
Verschlossen uns mit feindlichem Gemüthe.

Und doch, o Khuschhâl, danke Gott geschwind,
Daß freie Männer wir, nicht Sklaven sind!

Das dichterische Talent Khuschhâls vererbte sich auf mehrere Mitglieder seiner Familie. Aschraf Khân (geb. 1634), sein ältester Sohn und unglücklicher Nachfolger, sammelte im Gefängniß zu Bedschâpûr seine Dichtungen zu einem Diwân, der später mit seiner Leiche zu den Seinigen in die Heimat gelangte (1693). In erschütternden Klagen spricht er sein Leid über den erlittenen Verrath aus. Auch seinem Bruder Abd-ul-Kâdir (geb. 1652) war kein glückliches Los beschieden; da der Stamm der Khattaks nach Aschrafs Tod dessen Sohn Afzâl zum Häuptling erkor, Abd-ul-Kâdir sich ihm nicht unterwerfen wollte, so wurde er mit zehn seiner Brüder und mehreren Söhnen hingeschlachtet und mit ihnen in einer Gruft begraben. Seine Uebersetzung von Dschâmis „Yûsuf und Zalikhâ" gilt für das vollendetste epische Musterstück in Puschtu-Sprache; er übersetzte auch zum Theil Sa'dis „Bûstân und Gulistân", bearbeitete die rührende Liebesgeschichte von Adam und Durkhâna'i und hinterließ eine Sammlung kleinerer Gedichte, die großes poetisches Geschick bekunden. Kâzim Khân, genannt Schaidâ, ein jüngerer Sohn Afzâls (geb. 1722), wurde nach des Vaters Tod von dem ältesten Bruder schlecht behandelt, entwich deshalb, wanderte in der Welt herum, hielt sich längere Zeit in Kaschmir auf und kehrte erst in spätern Jahren wieder in die Heimat zurück, wo 1767 sein Diwân gesammelt wurde. Er enthält, wie der seiner Oheime, vorwiegend süfische Lyrik. Diesen Charakter tragen auch die Gedichte eines andern fürstlichen Dichters, des Achmed Schâh, Abd-Ali, der sich erst als Krieger und Feldherr unter dem persischen Eroberer Nâdir Schâh hervorthat, nach dessen Ermordung (1747) sich zum selbständigen König von Afghanistan aufwarf, 1751 Persien bis Nischâpûr, 1752 Kaschmir eroberte, 1756 in den Pandschâb vordrang und endlich 1761 sich ganz Hindustâns bemächtigte. Er begnügte sich jedoch, die indischen Fürsten zu seinen Vasallen zu machen, kehrte nach Kâbûl zurück und starb daselbst im Juni 1773. Seine Herrschaft reichte von West-Khorâssân bis an den Dschumna und vom Oxus bis an den Indischen Ocean.

Die Gedichte dieses gewaltigsten aller Afghanenfürsten, den man fast mit Mahmûd von Ghazna vergleichen kann, bilden einen Diwân von etwa fünftausend Versen. Die meisten Gedichte sind Liebeslieder, doch sehr edel und von anmuthigster Zartheit. Es finden sich aber auch religiöse Stücke darunter, die von tiefem Ernste zeugen. Wer würde unter den folgenden

Digitized by Google

gefühlsinnigen Zeilen einen länderstürmenden Sultan mit perlenstrahlendem Turban und edelsteinbesäetem Krummsäbel vermuthen?

Ach! daß dies süße Leben so kurz, so kurz nur währt,
Hinströmt gleich einem Flusse und nimmer wiederkehrt!

Warum nicht auf den Abschied lenkst du, o Herz, den Sinn,
Da doch so rasch im Fluge das Leben eilt dahin?

Warum bist du in Kummer so tief, mein Herz, getaucht?
Bald ist wie Windessäuseln dein Dasein ausgehaucht.

Paläste magst du bauen von wunderbarer Zier,
Doch mußt, erfüllt von Trauer, du alle lassen hier.

O Trauer, stäte Trauer, die tief ins Herz mir brennt,
Daß liebe, treue Freunde so rasch das Schicksal trennt.

Des Frühlings zarten Blumen sind unsre Lieben gleich;
Es kommt die Gluth des Sommers, sie welken, matt und bleich.

Das Scheiden, das ist Hölle, die Trennung Kohlengluth,
Die auf das Haupt des Treuen sich senkt in dichter Fluth.

Wär's besser nicht, entfliehen der wandelbaren Welt?
Sie hat nicht Gut, nicht Freude, die scheidend man behält.

Wenn wir uns nie getroffen, gäb's jetzt ein Scheiden nicht:
So ist es dies Begegnen, das jetzt das Herz uns bricht.

Suchst Freundschaft du, befreunde dich mit Verlassenheit:
Das ist dein Los, du machst dir's mit eig'ner Hand bereit.

Die Freundschaft gleicht der Rose; doch fehlt der Dorn ihr nicht;
Spitz wird er, immer spitzer, bis tief ins Herz er sticht.

Doch, Achmed, laß das Trauern! Die Stunde ist noch dein.
Das Tamburin ertönet — ruft dich zum Stelldichein!

Außer den lyrischen Sammlungen der genannten Dichter besitzen die Afghanen auch noch mehrere romantische Erzählungen, vorwiegend in Versen, theils auch in Prosa, die meist aus persischen, arabischen oder indischen Quellen stammen, wie die Geschichte vom Schâh Bahrâm-i-Gûr (aus dem Persischen), die Geschichte von Saif-ul-Mulûk und der Fee Bady-ul-Dschemâl (aus den „Tausend und eine Nacht"), die Geschichte von Hîr und Ranghâ (aus dem Pandschâb), die Geschichte von Tamin-i-Ansâri (aus dem Arabischen). Die Geschichte von „Kuth-ud-Din" dagegen trägt ein eigenartig afghanisches Gepräge.

Daß ein Leben, wie das des Khuschhâl Khân, reichen Stoff zu großartiger Epik und Dramatik geboten hätte, liegt auf der Hand. Auch hier war es wieder der Islâm, der eine höhere Literaturentwicklung unmöglich machte.

Digitized by Google

Drittes Kapitel.

Volkspoesie der altaischen Turkstämme.

Mit dem Türkischen sind wir so ziemlich an die Grenze der eigentlichen Literatursprachen gelangt. Denn schon innerhalb des osmanischen Reiches befinden sich weite Länderstrecken und ganze Volksstämme, wo von einer Literatur im strengen Sinne nicht mehr die Rede ist, wo wilde Krieger-, Jäger- und Hirtenstämme sich mit einer dürftigen Kenntniß des Koráns begnügen, wunderlicher Aberglaube, alte Stammesüberlieferungen und etwas Volkspoesie die Stelle eines höhern Geisteslebens vertreten.

Als ein Ueberrest älterer iranischer Bevölkerung hat sich das Volk der Kurden noch ziemlich zahlreich in der asiatischen Türkei (etwa anderthalb Millionen) und in Persien (eine halbe Million), in kleinern Gruppen versprengt im transkaukasischen Rußland und in Afghanistan erhalten. Die ursprünglich indogermanische Sprache mischte sich im Lauf der Zeit mit arabischen, syrischen, türkischen und griechischen Wörtern. Sie klingt rauh, hat aber weniger Kehl- und Zischlaute als ihre Nachbarsprachen[1].

Als ältere Lieblingsdichter der Kurden werden genannt: Ali Hariri aus Harir (geb. 1009, gest. 1079), Scheith Achmed, der Mollah von Dschisra (gest. 1161), Mohammed Fekii Teirân (1302—1376), Mula Ahmed, der Mollah von Bâte (1418—1495), Ahmed Châni (gest. 1652). Der letztere hat durch sein Liebesgedicht „Mem u Sin" (Mohammed und Seinab) am meisten Berühmtheit erlangt. Mohammed Fekii Teirân schrieb mehrere Erzählungen, darunter eine über das Roß des Propheten: „Worte des schwarzen Rosses", die sehr volksthümlich wurde.

An Reiterstücklein, Liebesabenteuern und wilden Kämpfen fehlt es diesen barbarischen Räubern und Halsabschneidern nicht. Mohammed, der kampflustige Araber, war der richtige Prophet für sie, sein Korân die ihnen am ehesten entsprechende Religion. Sie nahmen es übrigens nicht zu genau damit. Auf ihre Faust und auf ihren Säbel verließen sie sich noch mehr als auf Allâh, und über den Geiz und die Habsucht der Mollahs machten sie sich unbedenklich lustig. Schöne Waffen und Kleider, schöne Pferde und Weiber waren ihre Hauptpoesie. Wie ihre Sprache sich mit den ver-

[1] *Chodzko*, Études philologiques sur la langue Kourde (Journal Asiatique [Paris 1857] p. 297 ss.). — P. Lerch, Forschungen über die Kurden. St. Petersburg 1857 und 1858. — *Jaba*, Recueil de notices et récits Kourdes. St.-Pétersbourg 1860. — Ferd. Justi, Kurdische Grammatik. St. Petersburg 1880. Vorrede. — Dictionnaire Kurde-Français par *M. Auguste Jaba*, publié par ordre de l'Académie impériale des sciences par *M. Ferd. Justi*. St.-Pétersbourg 1879.

Digitized by Google

ſchiedenſten Beſtandtheilen miſchte, mengten ſich auch ihre Stammesſagen mit Koränſprüchen, arabiſchen und perſiſchen Geſchichtchen, türkiſchen und ſyriſchen Fabeleien. Etwas durchaus Selbſtändiges und Eigenartiges geſtaltete ſich dabei nicht. Doch pflanzten ſich die bunten Erzählungen am Herdfeuer weiter, und die Volkslieder wurden als Wechſelgeſänge zur Hirtenflöte geſungen [1].

Unter den Turkomanen oſtwärts vom Kaſpiſchen Meer iſt bis jetzt nur ein Dichter bekannt geworden, Machdumkuli, ein Derwiſch aus dem Stamme der Göklens, der um die Mitte des 18. Jahrhunderts lebte [2]. Er gehörte zu den Mitgliedern einer jener myſtiſchen Bruderſchaften, welche durch ganz Vorderaſien hin, in den Städten wie in den Steppen, den Einfluß der ſchriftkundigen Mollahs und Kädis mit ihren ſeparatiſtiſchen Schwärmereien bekämpften. Der öſtlichſte Hauptſitz dieſer Schwärmer war Bochâra, von wo viele aus ihnen ſich weithin über Oſtaſien verbreiteten. Einer ſolchen Bruderſchaft, und zwar derjenigen des Bahâ-ed-din Nakiſchbendi, hatte ſich Machdumkuli angeſchloſſen. Sein Stamm, einer der friedlichſten unter den Turkomanen, zeichnete ſich von jeher durch Liebe zu Geſang und Poeſie aus und zählte eine Menge fahrender Sänger (Bachſchi), die mit der zweiſaitigen Dutara um den Hals das weite Oxusgebiet durchwanderten. Seine Sprache nähert ſich am meiſten der modernen ſeldſchukiſchen, d. h. osmaniſchen; ſeine Bildung geht nicht über die gewöhnliche dieſer Iſchane (oder myſtiſchen Brüder) hinaus, die außer den Satzungen ihrer Zunft gewöhnlich Türkiſch und Perſiſch, aber nur wenig Arabiſch verſtehen; ſeine religiöſe Richtung iſt ſtreng ſunnitiſch, aber gemäß den Grundlehren des Sufismus aufgefaßt. So predigt Machdumkuli denn in ſeinem Diwân von der Nichtigkeit alles Irdiſchen, von der Vergeblichkeit alles menſchlichen Strebens, von den Thaten Mohammeds und der andern „Heiligen" des Islâms, von Paradies und Hölle, von ſeinen eigenen Viſionen, in welchen er mit Mohammed, Ali, Omar u. ſ. w. leibhaftig verkehrt haben will. Merkwürdigerweiſe erhebt er auch ſeine Stimme gegen Raub und Diebſtahl, die doch von jeher die Haupteinkommensquelle ſeiner Landsleute bildeten, und gegen das Tabakrauchen, das zu ihren alltäglichen Hauptvergnügen gehört. Das Weltende beſingt er folgendermaßen:

Wer rechtgläubig iſt, der glaubt meinem Worte:
Der Tyrannen Willkür, ſieh, wird die Welt einſt verwüſten!
Es ſchweben der Dinge gar viele meinem Geiſte vor,
Dieſe Welt, ſie geht durch Bosheit nur zu Grunde!

[1] Proben bei Wollheim-Fonſeca, Die National-Literatur ſämtlicher Völker des Orients II, 298—311 (nach Jaba und Lerch).

[2] H. Vambéry, Die Sprache der Turkomanen und der Diwan Machdumkulis (Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländ. Geſellſch. XXXIII [1879], 387—444).

Wer Böses übt, dem glückt leider alles,
Während des Frommen Wunsch nie in Erfüllung geht.
Nur mit Bedrückten wird diese Erde voll,
Denn Unrecht und Tyrannei richten die Welt zu Grunde.
Unnütz wird das Wissen, die Tugend vergeblich,
Unthat wird zur Zier und Tugend für schlecht erklärt.
Gottesgesetz wird unbeliebt, das Laster wird gefällig,
Wodurch jedes Land auf eine andere Weise zu Grunde geht.
Balkh wird durch Halsübel, Nischápúr durch Steinregen,
Oman durch Meeresfluth, Baçra durch Feuer,
Medina durch Hungersnoth, Mekka durch Abessinier,
Harát und Kandahár durch Schlangen verwüstet.
Stambul zerstört der Blitz,
Mosul der Skorpion, und Yemen verbrennt der Hailadsch.
Vernimm mein Wort, du Weiser!
Termáz fällt durch die Pest,
Isfahán wird von den Nachkommen Sufians
Ein Held Namens Gamischa einst zerstören.
Samarkand richtet ein Flugsand,
Bochára die Brodnoth einst zu Grunde.
Merw wird durch Sand verschüttet,
Schiráz zerstört der Türke, Dschogan ein Schlangenheer.
Kaschgar, China, sowie das ungläubige Indien
Werden mittelst Eidechsen von Riesengröße,
Die aus dem Himmel regnen, verwüstet,
Während das moslimische Indien durch Unbill zu Grunde geht.
Adil Scháh kehrt aus Lahora zurück,
Trifft von Hügeln und Thälern seines Landes keine Spur mehr an.
Charesms Land verwüstet der Oxus,
Ja alles, was in der Umgebung sich befindet.
Nach Fergana dringt vom Himmel ein Laut,
Ein Laut, der den Hörenden sofort tödtet.
Die Stadt Bulgar nimmt einst der Russe,
Den Russen jedoch richtet das Feuer und der Antichrist zu Grunde.
Machdumkuli! Wer mit der Seele dich angehört,
Dem wird die Lehre jenseits frommen.
Denn Mahdi steigt von der Erde, Jesus vom Himmel,
Und beide richten den Antichrist einst zu Grunde.

Steht Machdumkuli auch als Schriftsteller im eigentlichen Sinne vereinzelt da, so doch nicht als Bekenner und Lehrer mohammedanischer Anschauungen in dem ungeheuern Ländergebiet, das die Turkvölker in dem asiatischen Rußland bewohnen und zu denen weithin der Islám gedrungen ist, doch nicht in strammer Organisation wie ehedem im westlichen Asien, sondern sehr verschwommen, abgeschwächt und gemischt mit dem alten, eingesessenen Schamanismus dieser Völker. Wohl hört hier alles Schriftthum auf, aber nicht ein reger, lebendiger Sinn für Poesie, und gelehrte Sprachforscher, welche diese Völker besuchten, haben nicht nur über deren Sprache viel Bedeutsames

zu Tage gefördert, ſondern auch manches, was für die Literaturgeſchichte von Intereſſe iſt. Denn ſie trafen hier, außer einem reichen Schatz urwüchſiger und ſeltſamer Volkslieder, die ſich mündlich weiterpflanzten, auch eine gleichſam im Werden begriffene und ebenſo mündlich verbreitete epiſche Poeſie.

Der bahnbrechende Pionier auf dieſem Gebiete war der finniſche Gelehrte Matth. Alex. Caſtrén, welcher erſt (1839—1844) auf drei Reiſen Lappland und Karelien, dann (1845—1849) ganz Sibirien von den Grenzen Chinas bis zum Eismeer in ethnographiſcher und linguiſtiſcher Hinſicht durchforſchte. Nach ſeinem Tode (1852) wurden ſeine Forſchungsergebniſſe von Schiefner herausgegeben und ergänzt. Den Anſtoß zu dieſen großartigen Unterſuchungen hatte der Finne Lönnrot mit ſeinen Kalewala- und Kanteletar-Studien gegeben. Wie Lönnrot die ungeſchriebene Volksdichtung der Finnen, ſo ſammelte Wilh. Radloff auf drei Reiſen durch Sibirien (1859/60, 1861/62, 1868/70) die Sprüche, Sagen, Erzählungen und Gedichte der ſibiriſch-türkiſchen Nomadenſtämme aus dem Munde des Volkes ſelbſt und veröffentlichte ſie im Urtext und in deutſcher Ueberſetzung [1].

Die ſchlichten, urſprünglichen Verhältniſſe dieſer nomadiſchen Hirten und Jägervölker zeichnen ſich höchſt anziehend in dem folgenden „Teleutiſchen Schamanengebet", das zugleich darthut, daß ihre Gottesverehrung zwar viel Verworrenes und Dunkles hat, aber weit über bloßen Zauber- oder Geiſterglauben ſich erhebt [2]:

Der du oben dich befindeſt, Himmel Abyjaſch Kan,
Das Grün auf der Erde hervorgerufen,
Am Baum die Blätter haſt hervorgerufen,
Am Schenkel das Fleiſch haſt wachſen laſſen,
Auf dem Kopf die Haare haſt hervorgerufen,
Du Schöpfer des Geſchaffenen,
Du Himmel des Bereiteten,
Himmel, der du die Sterne hervorgebracht!
Ihr ſechzig Herren, die den Vater erhoben,
Du Ülgän Pi, der du die Mutter erhoben,
Du Schöpfer des Geſchaffenen,
Du Himmel des Bereiteten,
Du Himmel, der du die Sterne hervorgerufen!

[1] W. Radloff, Die Sprachen der türkiſchen Stämme Süd-Sibiriens und der Dſungeriſchen Steppe. St. Petersburg. I. Die Dialecte des eigentlichen Altai: der Altaier und Teleuten, Lebed-Tataren, Schoren und Sojonen 1866. II. Die Abakan-Dialecte (der Sagariſche, Koibaliſche, Katſchinziſche), der Kyſil-Dialect und der Tſcholym-Dialect (Küarik) 1868. III. Kirgiſiſche Mundarten 1870. IV. Die Mundarten der Barabiner, Taraer, Toboler und Tümeniſchen Tataren 1872. V. Der Dialect der Kara-Kirgiſen 1885. — W. Radloff, Aus Sibirien. 2 Bde. Leipzig 1884.

[2] Chr. Peſch, Der Gottesbegriff in den heidniſchen Religionen der Neuzeit I (Freiburg i. Br. 1889), 2.

Möge Gott Vieh geben,
Möge Gott Brod geben,
Möge Gott dem Hause ein Haupt geben.
Du Schöpfer des Geschaffenen,
Du Himmel des Bereiteten!
Von meinem Vater bitte ich,
Gib deinen Segen, mein Vater!
Hilf, mein Vater,
Im Hause meinem Haupte,
In der Herde meinem Vieh!
Vor dir verneige ich mich.
Gott möge seinen Segen geben!
Du Schöpfer des Geschaffenen,
Du Himmel des Bereiteten [1].

Mit gemüthlich naivem Volkshumor schildert ein anderes Gedicht, ebenfalls den Stämmen des Altai angehörig, die einfachen Culturzustände und zugleich das heitere Naturgefühl dieser Nomaden. Es heißt „Des Hasen Loblied".

Ich, ich bin das Häschen!
Auf dem Ufer ist mein Spielort,
Grün Gesträuch ist meine Nahrung.

Ich, ich bin das Häschen!
Was hat nur der schlechte Mensch?
Nichts als einen kahlen Pelz.

Ich, ich bin das Häschen!
Auf dem Bergrücken ist mein Spielort.
Rothes Gesträuch ist meine Nahrung.

Ich, ich bin das Häschen!
Was hat der, der ein Mädchen bewacht?
Ein dunkelrothes Gesicht hat er.

Ich, ich bin das Häschen!
Hervorstechende Augen hab' ich,
Auf nächtlichem Weg verirr' ich mich nicht.

Ich, ich bin das Häschen!
Was hat denn der schlechte Pelz?
Läuse hat er, die ihn füllen.

Ich, ich bin das Häschen!
Backenzähne hab' ich auch.
Ich, der Hase, werd' nie mager.

[1] W. Radloff, Die Sprachen der türkischen Stämme Süd-Sibiriens I (St. Petersburg 1866), 238.

Digitized by Google

Ich, ich bin das Häschen!
Was hat der thörichte Menſch?
Wege hat er zum Beſuchen.

Ich, ich bin das Häschen!
Ich habe meine Wildpfade,
Ich habe meine Lagerſtelle.

Ich, ich bin das Häschen!
Was hat der thörichte Menſch?
Verſtand hat er, der ihn nicht ruhen läßt.

Ich, ich bin das Häschen!
In der Ebene iſt mein Weg,
Iſt auch meine Lagerſtätte.

Ich, ich bin das Häschen!
Was hat der faule Menſch?
Einen Schlaf auf ſchlechtem Lager hat er.

Ich, ich bin das Häschen!
Im Gebüſche iſt mein Wohnplatz;
Meine Wege ſind auch dort.

Ich, ich bin das Häschen!
Was hat denn der kluge Menſch?
Worte hat er, die ihn verderben.

Ich, ich bin das Häschen!
Die Frauen, welche nicht früh aufſtehn,
Kann am Rauchfang ich erkennen.

Ich, ich bin das Häschen!
Alle faulen, ſchlechten Männer
Kann am Zaume ich erkennen.

Ich, ich bin das Häschen!
Frauen, die ihre Männer nicht lieben,
Erkenn' ich an den Kühen.

Aehnliche Gedichte, auch Märchen, Erzählungen u. ſ. w. ſind bei allen verſchiedenen Stämmen in reicher Fülle vorhanden: im allgemeinen eine ſehr primitive, eintönige Poeſie, doch nicht ſelten mit echt poetiſchen, lebendigen, charakteriſtiſchen und deshalb feſſelnden Einzelzügen. Am höchſten ſtehen durchweg die Kirgiſen. Sie ſprechen fließend, mit Schärfe und Klarheit, ſelbſt mit einer gewiſſen Schönheit des Ausdrucks. In der gewöhnlichen Sprache zeigt ſich ein Anflug von Rhythmik im Satz- und Periodenbau. Volksſprüche in den verſchlungenſten Reimen, Liebeslieder, Hochzeitslieder, Todtenklagen, Wettgeſänge, geſchichtliche Balladen und heitere

Scherzlieder werden allüberall zum besten gegeben und mit Freuden aufgenommen. An der stäten Uebung bilden sich zahlreiche Improvisatoren heran, und so ist es allgemeiner Brauch, Gäste durch Verse aus dem Stegreif zu ehren. In größern Versammlungen treten nur besonders Geübte auf, eigentliche Sänger (Akyn), die oft weithin berühmt sind und von den Reichen und Vornehmen zu den Todtenmahlen (Asch) wie zu fröhlicher Unterhaltung eingeladen werden. Längere Productionen finden gewöhnlich erst abends statt und dauern fünf bis sechs Stunden in die Nacht hinein, oft auch zwei Abende nacheinander. Der Sänger läßt sich dann im Kreise der Gesellschaft auf einem Thierfell nieder, stimmt seine Laute (Kobys oder Komys), gurgelt dazu allerlei unverständliche Töne, was sich auch in den Zwischenpausen seines Vortrags wiederholt, und hebt endlich sein Lied an.

Bei den meisten Stämmen wiegt in diesen Gesängen das lyrische Element vor, zumal bei jenen, die mehr oder weniger seßhaft leben und auf Krieg und Raubzüge verzichtet haben. Dagegen herrscht das epische Element bei zwei ganz getrennt lebenden Stämmen: den Minussinischen oder Abakan-Tataren und bei den Kara-Kirgisen (schwarzen Kirgisen), besonders den letztern, die als kriegerische Bergbewohner einst die gewaltigsten Kämpfe mit den Kasak-Kirgisen, den Kalmücken und Chinesen siegreich bestanden.

Da fast alle diese Sänger zu improvisiren verstehen und sich etwas darauf zu gute thun, Neues zu bringen, so haben diese epischen Gesänge wohl meist einen festen, überlieferten Kern, sind aber in Bezug auf die Ausführung noch in stätem Fluß begriffen. Gewisse Elemente finden sich, mit anderem Namen und verändertem Aufputz, fast in allen wieder, dem engen Kreis der primitiven Bildung entsprechend [1].

Der Held wohnt gewöhnlich am Gestade eines Meeres oder am Fuße eines hohen Gebirges. Da steht seine Jurte, ursprünglich nur aus Elenthierhäuten verfertigt, aber jetzt von Gold und Silber strahlend. Große Kisten bergen da seine Schätze, besonders seine kostbaren Gewänder. Vor der Jurte, an goldenem Pfosten angebunden, harrt das Roß seines Gebieters. Auch andere herbeikommende Helden binden da ihre Pferde an. Um die Jurte dehnt sich weit die Steppe aus: da wimmelt es von Vieh, so zahlreich wie Nisse und Ameisen.

Der künftige Heldengeist gibt sich natürlich bereits im Kinde kund. Mit zwei Jahren schon spannt es seinen Bogen. Mit drei, spätestens fünf oder sieben Jahren fangen schon die Heldenthaten an. Da bekommt der Hoffnungsreiche sein Schlachtroß, das er sich aber selbst mit der Fangschlinge

[1] A. Schiefner, Heldensagen der Minussinschen Tataren. St. Petersburg (K. Akad.) 1859.

Digitized by Google

aus der Roßtabune holen muß. Zugleich erhält er einen Namen und gute Lehren. Oft erſcheint das Roß auch ungerufen und bringt Sattelzeug und Heldennamen ſelber mit. Jetzt gleicht der Held einer Pappel ohne Aeſte oder einem Kamel ohne Höcker, ſeine Stimme iſt wie die der wilden Thiere oder wie des Donners Rollen: ſie macht Felſen berſten. Faſt den ganzen Tag iſt er auf der Jagd; heimgekehrt in ſeine Jurte, ſpitzt er Pfeile oder ſpielt auf ſeiner vierzig- bis ſechzigſaitigen Harfe oder ruht auf goldenem Lager aus.

Er muß aber hinaus in die Welt und im Kampfe ſich meſſen. Ein ebenbürtiger Gegner macht ihm den Ruhm ſtreitig. Sie greifen erſt zum Schwert, dann zum Speer, dann zum Bogen — endlich ringen ſie Leib an Leib. Da geht es ſo heiß her, daß die Grundfeſten der Erde zittern. Einer muß erliegen, da es nur *einen* größten Helden geben kann. Mit dem Ueberwundenen aber wird ſo gründlich aufgeräumt, daß für Krähen, Hunde und Elſtern nichts übrigbleibt.

Nun folgt die Brautfahrt. Ueber die Hand der Schönen verfügt der Vater, der Bruder oder auch die Braut ſelbſt, die dem Helden meiſt ſchon von Ewigkeit her beſtimmt iſt. Die Hochzeit wird mit Spielen aller Art, Wettlauf und Wettkampf gefeiert. Es werden wohl auch große Steine dabei vom Meeresgrund heraufgeholt. Die Neuvermählte löſt die vielen kleinen Zöpfchen, in die ſie bis dahin ihr Haar geflochten, und iſt fürder die „Zweiflechtige", d. h. ehrſame Hausfrau. Als ſolche iſt ſie die treue Freundin und Beratherin des Mannes, wird aber doch zuweilen mit der Roßpeitſche geſchlagen. Sie beſchäftigt ſich mit Nähen und Sticken und mit der Pflege ihrer Kinder. Meiſt ſind nur ein oder zwei Söhne da, nie über neun; nur ein dreißigköpfiges Ungeheuer hat dreißig Söhne. Zu Pferde ſteigt ſie ſelten, aber der Dichter leiht ihr dafür mitunter ein Gewand mit Adler- oder Schwanenflügeln und bringt ſie ſo glücklich zu den entlegenſten Steppenplätzen.

Eine unvermißbare Geſtalt iſt das Heldenroß, von Farbe verſchieden, aber immer ſtrahlend wie Sonne und Mond. Aus ſeinen Augen ſprüht Feuer, aus ſeinen Nüſtern Rauch; von ſeinem Athem ſchmelzen die Zügel. Sein Wiehern iſt immer bedeutungsvoll. Es iſt des Helden treueſter Freund, warnt ihn, prophezeit ihm, hilft ihm aus der Noth, bewahrt ſeinen Leichnam, ſchafft Mittel zur Wiederbelebung, rettet und ernährt ſeine Kinder. Es hat Menſchenſtimme und kann Menſchengeſtalt annehmen. Es hält alle Strapazen aus, kann dreißig Jahre lang mit dem Helden hungern; von trockenen Steinen leckt es ſich Speiſe, von naſſen Steinen leckt es ſich Trank. Es gibt auch Zauberroſſe mit drei Ohren und ſechs Füßen — und ſolche, die mit Stahlhufen und Silberſchwingen gen Himmel fliegen.

Ueber der Erde, dem Sonnenland, wohnen hoch im Himmel die sieben oder neun Kudais[1] in einer Jurte, hinter einem Vorhang. Sie haben ein großes Buch vor sich, worin Lebendige und Todte verzeichnet stehen, auch die Geschichte der Menschen. Die Kudais selbst sind in Angst um das Ende der Dinge. Sie greifen indes in die Geschicke der Menschen ein und senden ihnen Botschaft; die Menschen aber beten zu ihnen und rufen sie mittelst Beschwörungen an. Die Erde, bald die „schwarze Erde", bald das „Sonnenland" genannt, enthält verschiedene Länder, deren Zahl aber zwischen sechs bis siebzig wechselt. Eine Höhle führt zur Unterwelt, die sich in siebzehn Erdschichten abstuft. In der untersten wohnt die Schwanfrau, ein grauses Ungethüm, in einem linsenbaumfarbenen Felsen. Drei Handvoll Blut eines Helden stärken sie so, daß sie vierzig Jahre lang laufen kann, ohne zu rasten. Ihr Gemahl Djelbegän ist ein neunköpfiges Ungeheuer auf einem vierzighörnigen Stier. Um diese zwei schart sich ein ganzes Heer von Ungethümen und menschenfeindlichen Wesen. Mit diesen dunkeln Gewalten hat der Held die abenteuerlichsten Kämpfe zu bestehen, bis er endlich, nach manchem Sieg und nachdem er sogar den Götterberg erklettert, ihrer finstern Uebermacht erliegt.

„Es ist eine eigenthümliche, traumgleiche, verschwommene Märchenwelt, die diese Heldenmärchen uns schildern, sie liegt fern vom ärmlichen Erdenleben, ist eine Welt der Phantasie, an der das sonst verkümmerte Gemüth des Volkes sich ergötzt. Gerade das Unwahrscheinliche, Uebernatürliche, widersinnig Riesenhafte ist es, was bei diesen Schilderungen die Zuhörer packt und mit Grausen erfüllt. Man kann diese Art der Poesie nur ganz verstehen, wenn man sich die Umstände vergegenwärtigt, unter denen sie vorgetragen wird und auf die Zuhörer die volle Wirkung ausübt. Dies geschieht zumeist an Herbst- und Winterabenden, wenn die wochenlang in den waldbedeckten Gebirgen umherschweifenden Jägergesellschaften sich zum Nachtlager in den aus Zweigen gebauten Hütten rüsten. Die von der Jagd ermüdeten Jäger sitzen dann, in ihre Pelze gehüllt, um das Feuer; sie haben sich soeben am Mahle erquickt und freuen sich der Wärme des Feuers; dann nimmt der Sänger sein Instrument zur Hand und beginnt mit tiefer, gurgelnder Stimme die eintönige Melodie eines Heldengesangs. Die schwarze Nacht, die die ganze Scene umgiebt, die magische Beleuchtung des Feuers, das Getöse des Sturmes, der die Hütte umheult und die gurgelnden Töne des Sängers begleitet, sind der nothwendige Rahmen für die grellerleuchtete Nebelbilderreihe der Gesänge."[2]

---

[1] In jüngern Sagen erscheint nur noch ein Kudai.

[2] W. Radloff. Die Sprachen der türkischen Stämme Süd-Sibiriens V, S. VIII.

Ganz anders geartet sind die epischen Volksgesänge der Kara-Kirgisen. Sie schildern keine erdichtete Märchenwelt, sondern das wirkliche Leben und Treiben eines kriegerischen Volkes, zuweilen etwas grell und mit einiger Uebertreibung, auch wohl mit wundersamen Abenteuern, doch zu bloßem Schmuck und ohne sich darin zu verlieren. Ihr Hauptheld ist ein mohammedanischer Idealfürst Er Manas, der Sohn des Jakyp Kan, vom Stamme der Sary Nogai, der gewaltigste Kriegsheld, der mit seinen vierzig Genossen (Tschoro) die ganze Welt durchzieht und unterwirft. Er schmettert die Chinesen nieder, verjagt die Sart, zerstreut die Kalschar und macht den Persern Angst und Noth. Seinem weißen Pferd ist kein anderes Roß vergleichbar, sein Kleid vermag kein Pfeil zu durchbohren, kein anderer Moslim kann sich mit ihm messen. Des eigenen Vaters und der eigenen Mutter schont er nicht in seinem Grimme. Der einzige Widerpart, der ihm gewachsen, ist der Heidenfürst Joloi, der gewaltige Fresser, wegen seiner übermenschlichen Größe und Riesenkraft nur dann besiegbar, wenn er so viel Speise und Trank verschlungen, daß er in unwiderstehlichen Schlaf verfällt. Sein Pferd Atsch Budan kommt allein dem weißen Falben des Er Manas an Größe gleich. Um die beiden gruppirt sich ein zahlreicher Kreis anderer Helden: Jamgyrtschi, der mächtige Ringer, der greise Er Koschai, der des Paradieses Thor geöffnet, Er Töschtük, der mit der Todtenwelt verkehrt, dann mehrere Heiden und der Chinese Kongyr Bai.

Es gelang Radloff nicht, die ganze Heldensage der Kara-Kirgisen zusammenzubringen, wie sie nach verschiedenen Andeutungen einst bestanden haben muß; er mußte sich mit den Aufzeichnungen von drei größern Stücken begnügen, von denen das erste das Leben des Er Manas umfaßt, das zweite den Heidenfürsten Joloi, das dritte den zauberkundigen Er Töschtük verherrlicht. Das Gesamtbild, das sich in diesen Bruchstücken entrollt, ist ziemlich einförmig. Dieselben einfachen Motive eines kriegerischen Nomadenlebens kehren immer wieder. Alles ist Grau in Grau, wie die gedämpften Farbtöne der Steppe. Es fehlt der frische, belebende Sonnenglanz des Südens.

Die Erfahrungen, welche Radloff mit den epischen Volkssängern der Kirgisen machte, entschieden ihn, sich in der homerischen Frage für die Annahme eines Homer, d. h. für die Abfassung der betreffenden Dichtungen durch einen und denselben Dichter, zu erklären.

„Ich habe mich bei zahlreichen Aufzeichnungen der Volksliteratur verschiedenartiger Stämme überzeugen können, daß ein Volkssänger nur eine sehr beschränkte Zahl von Versen eines als fest überlieferten, erlernten Liedes behalten kann, und daß eine mündliche Ueberlieferung von sehr langen Liedern, wie etwa eines Liedes von dem Umfang mehrerer Bücher des

Homer, vollkommen unmöglich ist. Ich will damit nicht gesagt haben, daß das menschliche Gedächtniß nicht im stande wäre, eine sehr große Composition auswendig zu behalten. (Ich habe selbst Mohammedaner gekannt, die den ganzen Korân wörtlich auswendig konnten und hersagten, ohne auch nur ein Wort wegzulassen.) Es ist dies aber nur möglich, wenn das längere Werk geschrieben vorhanden ist, so daß der Lernende es sich stückweise durch Vorlesen oder durch Selbstlesen einprägen kann. Eine Ueberlieferung, die nicht durch die Schrift auf das genaueste fixirt ist, ist aber stets in einem Zustande der Flüssigkeit und wird in einem Zeitraum von zehn Jahren gewiß zu etwas vollkommen Neuem. Ich halte es daher für unmöglich, daß ein so umfangreiches Werk wie die Gedichte des Homer sich auch nur ein Jahrzehnt hätte forterben können, wenn sie nicht aufgezeichnet gewesen wären." [1]

[1] W. Radloff a. a. O. V, S. XXI und XXII.

Berichtigungen.

S. 11 Zeile 20 von oben statt „Moses" zu lesen „Noe".
S. 41b Zeile 3 von unten statt „Pasua" zu lesen „Parsua".
Einige Ungenauigkeiten und Versehen in der Schreibung von Eigennamen findet man im „Namenregister" berichtigt.

Digitized by Google

Namenregiſter.

Abba Areka, ſ. Rab.
Abba Johanni, äthiop. Schrift 232.
Abbaji, Rabbi 275.
Abbâs von Merw, perſ. Dichter 444.
Abdias, der Prophet 50.
Abdi-khiba, Briefe des 63. 64.
Abd-ul-Hamid, afghan. Dichter 596.
Abd-ul-Kâdir, afghan. Dichter 599.
Abd-ullâh ibn Rowân, arab. Dichter 349.
Abd-ul-Malik Jſâmi, perſ. Epiker 546.
Abd-ul-Maſih-il-Kindi, arab. Schriftſteller 296.
Abd-ur-Rahmân, afghan. Dichter 596.
Abd-ur-Razzâq, perſ. Hiſtoriker 567. 568.
Aben Eſra 30.
'Abhd-iſhô, ſ. Ebed-Jeſu.
Abowian, armen. Schriftſteller 254.
Abraham Bedersi, neuhebr. Dichter 290.
— ben Meir ben Eſra, neuhebr. Dichter 284.
Abû Bekr Al-Râzi, arab. Mediciner 374.
Abû Firâz Hamadâni, arab. Dichter 384. 385.
Abû Haſan al-Iſchbili, arab. Hiſtoriker 336.
Abû-'l 'Alâ Ma'arri, arab. Dichter 362. 385. 386. 415. 416.
Abû-'l 'Atâhija, arab. Dichter 381. 382.
Abû-'l Faiz, perſ. Dichter ſ. Faizi.
Abû-'l Faradſch al-Iſfahâni, arab. Literaturhiſtoriker 295. 296.
Abû-'l Faradſch, ſ. Barhebräus.
Abû-'l Fazl, perſ. Dichter 573.
Abulfedâ, arab. Hiſtoriker u. Geograph 374.
Abû-'l Ghazi, türk. Hiſtoriker 588.
Abû-'l Kâſim, arab. Arzt 374.
Abû-'l Mahâſin, arab. Hiſtoriker 374.
Abû-'l Wafâ, arab. Aſtronom 373.
Abû Michnaf, arab. Hiſtoriker 408.
Abû Nowâs (Nuwâs), arab. Dichter 380. 381.
Abû Obeid al-Bekri (Bakri), arab. Geograph 374. 377.
Abû Obeida (Alkama), arab. Dichter 295. 302.
Abû-Sa'id bin Abû-'l Khair, perſ. Epigrammatiker 553—556.
Abû-'ſ-Sund Eſendi, türk. Schriftſteller 590.
Abû Tâhir Mohammed Tarſûſi, perſ. Novelliſt 568.
Abû Temmâm, arab. Literator 295. 324. 325. 386.
Achmadi, türk. Dichter 589.
Achmed Châni, kurdiſcher Dichter 601.
— Lutfi Eſendi, türk. Dichter 593.
— Midhat Eſendi, türk. Hiſtoriker 593.
— Scheikh, kurd. Dichter 601.
— Schâh Abd Ali, afghan. Dichter 599. 600.
Achſikati, perſ. Dichter 548.
Achtal, arab. Dichter 379.
Achünd Darwêzah, afghan. Schriftſteller 595.
Acta Pilati, Apokryph 173.
Adamsbuch, das chriſtliche 166.
— das mandäiſche 166.
Âdarpâd, perſ. Mobed 425.
Aegypten, Chronologie 89. — Alte Cultur 86. — Kosmogonie und Religion 91 bis 102. — Jenſeitsvorſtellungen 103 bis 107. — Literatur 108—136.
Aethiopiſche Literatur 225—235. — Geſchichtswerke 235. — Martyreracten 332. 333.
Afghaniſche Literatur 594—600.
Agathangelos, armen. Schriftſteller 240.
Aggada, ſ. Haggada.
Aggäus, der Prophet 52.
Ahmad Tabrizi, perſ. Epiker 546.
Aiwaſowski, armen. Schriftſteller 254.
Akbar, Kaiſer 573. 574. 595.
Akiba, Rabbi 30.
Akontz, Kövér, armen. Schriftſteller 254.
Albatâni (Al Batâni), arab. Aſtronom 375.
Alexanderſage und -Dichtung, ſyr. 206 bis 208; äthiop. 232. 233; perſ. 488 bis 509. 540—542; türk. 589.
Alfergani (Al-Farghâni), arab. Aſtronom 373.
Ali, alttürk. Dichter 588.
Ali Hariri, kurd. Dichter 601.
Ali ibn Iſâ, arab. Mediciner 374.
Ali Sâ'ib, perſ. Dichter 575.

Digitized by Google

Aliſchan, Leo, armen. Dichter 254.
Alkama, ſ. Abû Obeida.
Allâmi, Abû Fazl, perſ. Hiſtoriker 574.
Altaiſche Volkspoeſie 601—611.
Am-Duat, ägypt. Schrift 114.
Amenemhat, Mahnungen des, ägyptiſch 113. 114.
Ammon-Ra, Hymnus an 120—122.
Amoräer 271. 272.
Amos, der Prophet 49.
Amr ibn Kulthum, arab. Dichter 308—310.
Amrulkais, ſ. Imru ul-Kejs.
Antara, arab. Dichter 295. 314. 315. 406. 407.
Antar-Roman 405—408.
Antoni I., georg. Katholikos u. Dichter 262.
Antuf, Lied des Königs, ägyptiſch 119.
Anvari, perſ. Lyriker 547. 548.
Anvar-i-Suhaili, perſ. Fabelbuch 574.
Apokalypſe des hl. Johannes 149—151.
Apokryphen des Morgenlandes 154—174.
Apoſtelbriefe 147. 148.
Apoſtelgeſchichte 146. 147.
Arabesken in Kunſt und Literatur 368.
Arabiſche Bibelüberſetzungen 412. 413.
Arabiſche Literatur 291—416.
Ardâ-i-Virâf, Pehlevi-Religionsſchrift 425. 437.
Ardeſchir Babekan (Artachſchir Pâpakân) Saſſanide 510—515.
Armenien, Geſchichtſchreiber 246. — Literatur 236—255. — Sage 237—239. — Zeitungsweſen 255.
Artſchil III., georg. König 265.
Aſadi, perſ. Dichter 447.
Aſaph, Pſalmendichter 19.
Aſchâ Hamdân, arab. Dichter 379.
Aſchâ, Maimûn ibn Kais, arab. Dichter 338. 339.
Aſchik, türk. Dichter und Myſtiker 589.
Aſchraf Khân, afghan. Dichter 599.
Asdſchadi, perſ. Dichter 447.
Aſhi-Yaſht, aus dem Aveſta 432—435.
Asmai, arab. Dichter 296. 309.
Aſſyrien, geſchichtliche Aufzeichnungen 65.
Aſſyriſch-ägyptiſche Briefe 58—62.
Aſſyriſch-babyloniſche Hymnen 67—69.
Aſtronomie der Babylonier 85.
Attâr, Ferid ud-din, perſ. Myſtiker 558. 559.
Aufi, perſ. Literaturhiſtoriker 442. 444. 553. 577.
Averrhoes, arab. Philoſoph 372. 377.
Aveſta, altperſ. Religionsbuch 424—435.
Avicebron, ſ. Gabirol.
Avicenna, perſ. Philoſoph und Dichter 372. 374. 445.
Ayar Dânîſch, ſ. 'Iyâr-Dânîſch.
Azraqi, perſ. Dichter 570.

Bâber (Bâbur), Sultan, Selbſtbiographie 593.
Babylon, Nachrichten über deſſen Fall 66. 67. 420. 421.
Babyloniſche Cultur 53—58.
Badâuni, perſ. Hiſtoriker u. Dichter 574.
Bahâriſtân (der Frühlingsgarten), perſ. Dichtung 567.
Bahman-Nâmeh, perſ. Epos 534.
Bahrâm Dſchubineh (Tſchôbin), perſ. Sagenheld aus der Zeit der Saſſaniden 526. 527.
Bahrâm Gûr, perſ. König und Sagenheld 517—522. 540. 545. 600.
Bailakâni, perſ. Dichter 548.
Bakaſcha, neuhebr. Dichtungsform 290.
Bakhtiâr-Nâmeh, perſ. Ueberſetzung eines indiſchen Romans 574.
Bâki, türk. Dichter 589—592.
Balai, ſyr. Dichter 199.
Bal'ami, perſ. Geſchichtſchreiber 568.
Bânû-Guſchaſp-Nâmeh, perſ. Epos 534.
Baraitha, talmud. Entſcheidung 271.
Baramiani, georg. Dichtung 265.
Barataſchwili, georg. Dichter 266.
Bardeſanes, ſyr. Dichter, Gnoſtiker 169. 176.
Barhebräus (Gregor Abû-'l Faradſch) ſyr.-arab. Hiſtoriker u. Dichter 213. 214.
Barlaam und Joſaphat, äthiopiſch 231.
Barſaumâ, ſyr. Schriftſteller, Führer der Neſtorianer 202. 203.
— ſyr. Schriftſteller, Monophyſit 203.
Baruch, Apokalypſe 165.
— Buch 165.
Barzû-Nâmeh, perſ. Epos 534.
Bauern, Geſchichte eines, ägypt. Erzählung 131. 132.
Bâzid (Pir Roſhân), afghan. Myſtiker 596.
Bâz-Nâmeh (das Falkenbuch), türkiſch 589.
Bechten, die beſeſſene Prinzeſſin von, ägypt. Erzählung 133.
Behiſtûn, die altperſ. Inſchriften von 420. 422. 423.
Beka, Stele des, ägyptiſch 111. 112.
Benu Hillel, Geſchichte des, arab. Roman 408.
Bêrûni, arab. Aſtronom und Polyhiſtor 373. 374. 378.
Bibel, Centralſtellung in der Literatur 3. — Inſpiration 4. 5. — Abfaſſung und Sprache 6. — Weltbedeutung 7. 8. — Aeſthetiſche Vorzüge 9. 10.
Bickell, G., über das Hohelied 32.
Bidil, perſ. Lyriker 575.
Biſtâni, Petrus, arab. Schriftſteller 414.
Brüder, Geſchichte der zwei, ägyptiſch 129 bis 131.
Buhturi (Bochtori), arab. Literator 295. 325. 386.
Bundeheſch, perſ. Religionsſchrift (Pehlevi) 437.
Burton, R., über „Tauſend und eine Nacht" 403.
Büſtân (der Fruchtgarten), perſ. Dichtung 562. 563.

Bûſtân-i-Khayâl (der Fruchtgarten der Phantaſie), perſ. Roman 570.

Châlifi, Ibrâhim, türk. Hiſtoriker 593.
Chanina, Rabbi 280.
Chanſâ (Tomâdhir), arab. Dichterin 319. 320. 328.
Chariſi, hebr. Dichter 288. 289.
Chija der Große, Rabbi 275.
Chufu, der König und die Zauberer, ägypt. Erzählung 133.
Clemens von Alexandrien über die hermetiſchen Schriften der Aegypter 109. 110.
Codex Comanicus, uiguriſch 588.
Cyrillonas, ſyr. Dichter 200.
Cyrus in der Bibel 421. 422.

Dâirat al-ma'ârif, arab. Converſationslexikon 414.
Damiri, arab. Zoologe 374.
Daniel, der Prophet 46. 47.
Daqiqi, perſ. Dichter 444. 491—493.
Dara (Dârâ) im Schâhnâme 500—503.
Dârâ Schikuh, Sohn des Schâh Dſchehân, perſ. Dichter 575.
Dârâb-Nâmeh, perſ. Roman 568.
Dârayâvus (Darius) auf den perſ. Inſchriften 422. 423.
Daulatſchah, perſ. Literaturhiſtoriker 442.
David, König und Pſalmiſt 13. 19. 22. 23.
— von Beth Rabban, ſyr. Geograph 211.
Davidiani, georg. Dichtung 266.
Dawith und Coſtantiné, Bruchſtück aus der georg. Heiligenlegende 260. 261.
Deſtân, perſ. Roman 568.
Deuteronomium (5. Buch Moſes) 13. 15.
Dilariani, georg. Dichtung 266.
Dimaſchki, arab. Geograph 374.
Dinkart, perſ. Religionsſchrift (Pehlevi) 425. 437.
Dozy, R. P. A., über die Poeſie der Araber 393. 394.
Dſchamali, perſ. Epiker 546.
Dſchâmi, perſ. Klaſſiker 441. 566—567.
Dſchardſch-Nâmeh (Georgsbuch) 575.
Dſchehângir, Tagebuch 574.
Dſchelâl Aſir, perſ. Dichter 575.
Dſchelâl ud-din Rûmi, perſ. Klaſſiker 559. 560. 561.
Dſchemſchid-Sage 464. 465.
Dſchemſchid u. Khvarſchid, perſ. Dichtung 546.
Dſchihângir-Nâmeh, perſ. Epos 534.
Dſchuwaini, perſ. Hiſtoriker 568.

Ebed Jeſu, ſyr. Dichter 215—217.
Eccleſiaſtes, Buch 16. 32. 33.
Eccleſiaſticus, Buch 16. 35. 36.
Edeſſa, Chronik von 213.
Eiſenmenger, über den Talmud 280.
Eleazar ben Kalir, hebr. Dichter 281. 282.
Eliſche, armen. Hiſtoriker 242.
Eman, Pſalmendichter 19.
Ephräm, der hl., ſyr. Dichter und Kirchenvater 174—199.
Eriſtawi, georg. Dichter 266.
Er Manas, kirgiſ. Sagenheld 610.
Esdras, Buch 1 und 2. 11. 15. 270.
— Buch 3 und 4. 157. 158.
Eſther, Buch 11. 14. 15.
Ethan, Pſalmendichter 19.
Evangelium de nativitate Mariae 171.
— de infantia Salvatoris 171.
— Thomae apostoli 171.
Exodus (2. Buch Moſes) 12. 13. 15.
Ezechiel, der Prophet 43—46.
Eznik, armen. Apologet 242.
Ezobi, Joſeph, hebr. Dichter 290.

Fâdhil, perſ. Dichter 546.
Faizi (Abu-'l Faiz, Fajjâzi), perſ. Dichter 573.
Fârâbi, arab. Philoſoph 373.
Farâmurz-Nâmeh, perſ. Epos 534.
Farazdak, arab. Dichter 361. 380.
Farhang-i-Dſchehangiri, perſ. Lexikon 574.
Farhat, Gabriel, maronit. Erzbiſchof und arab. Dichter 413. 414.
Farrûkhi, perſ. Dichter 447.
Faſli, türk. Dichter (Gül und Bülbül) 589.
Felſata Mârjâm, äthiop. Mariendichtung 229.
Ferid ud-din, ſ. Attâr.
Feridûn-Sage 466—468.
Fetha Nagast, äthiop. Rechtsbuch 235.
Fihriſt, Kitâb al, arab. Bibliographie 375. 395. 396—398.
Firdûſi (Firdauſi), perſ. Klaſſiker 441—536.
Firûz bin Kâ'us, Molla, perſ. Dichter 575.
Frumentius und Aedeſius (Abba Salâmâ) 227.
Futûh-us-Salâtin, perſ. Epos 546.

Gabirol, Samuel ben Jehuda ibn, jüd. Philoſoph und Dichter 284.
Gabriel, ſyr. Arzt 211.
Gabriel Khamſâ, ſyr. Dichter 215.
Gâthâ, Hymnen im Aveſta 425.
Gemara, Theil des Talmuds 272.
Geneſis (1. Buch Moſes) 11. 12. 15.
Georg, Araberbiſchof, ſyr. Dichter 210.
— Bar Bôkht-iſchô, ſyr. Arzt 211.
— Wardâ, ſyr. Dichter 215.
Georgiſche Sprache und Literatur 256—268.
Gerſchasp-Nâmeh, perſ. Epos 533.
Ghâlib, Sûfi, türk. Dichter 592.
Ghani, perſ. Dichter 575.
Ghazal (Gazel), arab.-perſ. Dichtungsform 442.
Ghâzali, perſ. Dichter 573.
Gilgamos (Gilgameſch = Giſchdubar = Izdubar), babylon. Epos 76—84.
Gnoſtiſche Lieder, ſyriſche 168. 169.

Digitized by Google

Görres, Joseph v., über das Schâhnâme 459—461.
Goethe, J. W. v., Faust und Job 25; über das Hohelied 32; über den Korân 353; über Hâfiz 565.
Gondischâpûr, Schule von 210. 211.
Grigor Lusaworitsch, armen. Patriarch und Schriftsteller 240.
Grünbaum, über die Haggada 279. 280.
Gulistân, pers. Dichtung 562.
Guramiani, georg. Dichtung 266.
Guramis-Schwili, georg. Dichter 266.

Habakuk, der Prophet 50. 51.
Hâdschi Khalfa, arab. Literaturhistoriker 375.
Hâfiz, pers. Klassiker 461. 563—566.
— Abru, pers. Historiker 568.
Haft Paikar, pers. Dichtung d. Nizâmi 540.
Haggada, Theil des Talmuds 271. 278 bis 281.
Hakam, Khalif von Cordova 371.
Hakim Kisâ'i, pers. Mystiker 551.
— Sanâ'i, pers. Mystiker 554.
Halacha, gesetzlicher Theil des Talmuds 271. 278.
Halevi, s. Jehuda.
Hamadâni, arab. Geograph 374.
Hamadâni, arab. Makamendichter 386. 387.
Hamâsa, arab. Gedichtsammlung 295. 324. 325.
Hamd-allâh Mustaufi, pers. Dichter 546.
Hammad, arab. Dichter u. Recitator 379.
Hamza al-Isfahâni, arab. Historiker 374.
Hamza-Nâmeh, pers. Roman 569.
Hâna ben Chija, Rabbi 275.
Harfner, Lied des, ägyptisch 120.
Hariri, arab. Makamendichter 387—391.
Harmonius, syr. Gnostiker u. Dichter 176.
Hârûn al-Raschid, Khalif 370.
Hasan und Husain, pers. Volksschauspiel 578—584.
Hasan von Basra, mohammedanischer Schwärmer 549. 550.
Hasen, Loblied auf den, altaisch 605. 606.
Hasîn, Scheikh, pers. Dichter 575.
Hassan ibn Thâbit, arab. Dichter 319. 345—347. 349.
Hatifi, Abdullâh, pers. Dichter 546.
Hâtim-Tâ'i, pers. Roman (Cissah-i-Hâtim Tâ'i) 569.
Hegel, über die Psalmen 21.
Heller, Rabbi Lipman 290.
Henoch, Buch 161—164.
Herder, Gottfried v., über syr. Literatur 188. 189; über arab. Literatur 375. 376.
Hermetische Bücher der Aegypter 109. 110.
Hillel, der Babylonier (Haz-zaqen) 274.
Himmelfahrt Moses', Apokryph 165.
Hir und Randschâ, pers.-ind. Erzählung 547. 600.
Hohelied, das, Salomons 16. 30—32.
Honein ibn Is'châk, syr. Arzt u. Gelehrter 212. 374.
Hormuz, armen. Dichter 254.
Hûmâyûn-Nâmeh, s. Kalilah.
Humboldt, A. v., über die Bibel 10.
Huseins Tod und Muchtârs Rache, arab. Roman 408—411.
Husein Wâ'iz ul-Kâschifi, pers. Dichter 570.
Huxley, über die Bibel 7.
Hymnus von der Seele, syrisch, gnostisch 168. 169.

Ibas, syr. Schriftsteller 201.
Ibn Abi Useibi'a, arab. Historiker 374.
Ibn Ajâs, arab. Dichter 380.
Ibn al Athir, arab. Geograph 374.
Ibn al Baithâr, arab. Botaniker 374.
Ibn al Haitham, arab. Astronom 373.
Ibn al Mokaffa (Ruzbeh), pers.-arab. Uebersetzer 396. 448.
Ibn al Nefis, arab. Mediciner 374.
Ibn Bâdscha, arab. Philosoph 373.
Ibn Barraq, arab. Dichter 296.
Ibn Batûta, arab. Reisebeschreiber 374.
Ibn Botlân, arab. Mediciner 374.
Ibn Chordâdbeh, arab. Geograph 374.
Ibn Dschubair, arab. Reisebeschreiber 374.
Ibn Fadhlân, arab. Geograph 374.
Ibn Hadschar, arab. Biograph 375.
Ibn Haukal, arab. Geograph 374.
Ibn Khaldûn, arab. Geschichtschreiber 374. 375. 377.
Ibn Khallikân, arab. Biograph 375. 391.
Ibn Kuteiba, arab. Kritiker 303.
Ibn Mâsaweihi, s. Johannâ.
Ibn Miskaweihi, arab. Geschichtschreiber 374.
Ibn Mu'tazz, arab. Dichter 382. 383.
Ibn Roschd, s. Averrhoes.
Ibn Sa'id von Granada 399.
Ibn Sinâ, s. Avicenna.
Ibn Tufeil, arab.-jüd. Philosoph 373.
Imâme, die zwölf 578.
Imru-ul-Kejs, arab. Dichter 295. 299—305. 307. 327. 333.
Indschidschean, Lucas, armen. Archäolog und Geograph 254.
Inschriften, altpers. 419. 420. 422. 423.
Iranische Heldensage 428. 429. 433—435. 462—488. 533—535.
Isaak von Antiochien, syr. Schriftsteller 200. 201.
Isaias, der Prophet 37—41. 421. 422.
Isfendiar-Sage 493—497.
Ishtar, Höllenfahrt der, babylon. Dichtung 73—76.
Iskender-Nâmeh, pers. Dichtung des Nizâmi 540—542.
Israel von Alkosch, neusyr. Dichter 218.
Istachri, arab. Geograph 374.

'Iyâr-i-Dâniſch, perſ. Fabelbuch 570.
Izdubar, ſ. Gilgamos.

Jakob Burde'âná, ſyr. Schriftſteller 203.
— von Sarug, ſyr. Dichter 204—208.
Jakûbi, arab. Geograph 374.
Jâkût, arab. Geograph 374.
Jarchinai, Mar Samuel ben Abba ha-Kohen 275.
Jauſip Dſchemdâni, neuſyr. Dichter 218.
Jehuda ben Jecheskel, Rabbi 275.
— ben Salomon, ſ. Al Chariſi.
— ben Samuel Halevi, neuhebr. Dichter 285—289.
Jehuda Hakkadoſch, Rabbi 272.
Jeremias, der Prophet 41—43. 420. 421.
Jezdegerd (III.), der letzte Saſſanide im Schâhnâme 527—529.
Jezirah, Buch 280.
Job, Buch 16. 24—30.
Joel, der Prophet 48. 49.
Johann von Epheſus, ſyr. Hiſtoriker 213.
Johann von Moſul, ſyr. Dichter 215.
Johannâ ibn Mâſaweihi, ſyr. Arzt 211. 374.
Johannân von Mâwâna, neuſyr. Dichter 218.
Johannes Damascenus 369.
Johannes, der Evangeliſt 145. 146. 149 bis 151.
Joloi, kirgiſ. Sagenheld 610.
Jonas, der Prophet 50.
Joppes Einnahme durch Thutii, ägypt. Erzählung 134.
Joſephs, des Zimmermanns, Geſchichte. Apokryph 172. 173.
— ben Chija, Rabbi 275.
Joſue, Buch 10.
Jubiläen, Buch der, Apokryph 164.
Judith, Buch 11. 14. 15.
Juſſuf und Suleikha (Yûſuf und Zalikhâ), georg. Dichtung 266; im Korân 358 bis 360; perſ. Dichtung Firdûſis 456. 457. 543. 544; perſ. Roman 570; perſ. Ta'zieh 579.

Ká'ab ibn Aſchraf, arab. Dichter 345.
— ibn Zuhejr, arab. Dichter 347—349.
Kâ'âni, ſ. Qâ'âni.
Kabbala 280.
Kâb ibn Mâlik, arab. Dichter 349.
Kadariten, mohammedan. Secte 369.
Kalilag wa Damnag (Kalilah wa Dimnah), ſyr. Bearbeitung des Pantſchatantra 313; arab. 296; Pehlevi 438; neuperſ. 570. 578; türkiſche 592.
Kalir, ſ. Eleazar.
Kalva, Kovenes, armen. Dramatiker 255.
Kâmrup und Kâmlatâ, ind.-perſ. Erzählung 547.
Kara-Kirgiſen, Volkspoeſie der 604. 607. 610.
Karymdâd, afghan. Korân-Erklärer 595.
Kaſſide, arab.-perſ. Dichtungsform 303. 304. 329. 362. 442.
Kâzim Khân (Schaida), afghan. Dichter 599.
Kazwîni, arab. Zoolog 374.
Kebra-Nagast, äthiop. Chronik 234.
Kei Ka'us, iran. Sagenkönig 429. 472—474.
Kei Khosru, iran. Sagenkönig 429. 435. 478—487.
Keilinſchriften, aſſyr.-babylon. 55—58.
— altperſ. 419. 420. 422. 423.
— armen. 236.
Keroba, hebr. Dichtungsform 283.
Kesrâ Nûſchirwân (Chosroes I. der Gerechte) im Schâhnâme 522—526.
Kether Malkuth, neuhebr. Dichtung 284.
Khajjâmi, arab. Mathematiker 373.
Khair al-Bayân, afghan. Religionsſchrift 595.
Khâkâni, perſ. Hofdichter 548.
Khalifen, Literatur im Reiche der 366—394.
Khorda-Aveſta 425.
Khosru-Parviz (Chosroes II.) im Schâhnâme 526. 527.
Khudâi-Nâmeh, Pehlevi-Königsbuch 439.
Khuſchhâl Khân, afghan. Dichter 596—599.
Khusrau und Schirin, perſ. Dichtungen 539. 545.
Khwâdſchû Kirmâni, perſ. Epiker 546.
Khwâdſchah Mohammed Bangaſch, afghan. Dichter 596.
Khwândamir, perſ. Hiſtoriker 568.
Kimchi, Rabbi Joſeph 289.
Kindi, arab. Philoſoph u. Polyhiſtor 372. 373.
Kiſſat (Ciſſah)-al-Zir, Arab. Roman 408.
Kitâb-al Aghâni (Buch der Geſänge) 295. 334.
Kitâb-i-Somak 'Iyâr, perſ. Roman 568. 569.
Könige, Bücher der 11. 13. 16.
Koptiſche Literatur 220—225.
Korân 339—366.
Korân-Wiſſenſchaft 368.
Koriun, armen. Geſchichtſchreiber 242.
Kudatku Bilik, alttürkiſches Werk 588.
Kurdiſche Dichter 601.
Kurtabi, arab. Hiſtoriker 399.
Kuß (Cuß), arab. Biſchof und Dichter 296. 333—337.
Kuth-ud-Din, afghan. Erzählung 600.
Kutubi, arab. Biograph 375.

Lagarde, über altarab. Poeſie 326. 327.
Lailâ und Medſchnûn (Madſchnûn), arab.-perſ. Dichtung 539. 545.
Lâmi'i, türk. Dichter 589.
Lazarus v. Pharp, armen. Geſchichtſchreiber 242.
Lebîd, arab. Dichter 310. 311. 339. 361.
Leila, türk. Dichterin 592.

Leviticus (3. Buch Moses) 13.
Lokmân, arab. Fabeldichter 395.
Lowth, über hebr. Poesie 17.
Lucas, der Evangelist 143. 144. 146. 147.

Machabäer, Buch 1 und 2, 11. 15.
— Buch 3 und 4, Apokryph 161.
Machdumkuli, türk. Dichter 602. 603.
Machfi, pers. Dichterin 575.
Machzan ul Islâm, afghan. Religionsschrift 595.
— ul-Asrâr, pers. Dichtung des Nizâmi 539.
Madhumâlat und Manohar, ind.-pers. Erzählung 547.
Madschnûn, s. Lailâ.
Mahâbhârata, pers. Uebersetzung 574.
Mahmûd von Ghazna 446—457.
Makkari, arab. Historiker 375. 399.
Makrizi, arab. Historiker 375. 399.
Malachias, der Prophet 52.
Ma'mûn, Khalif 370. 371.
Manasses, Gebet des Königs 157.
Mandakuni, armen. Homilet 242.
Mansûr, Khalif 370.
Mantik-Uttair, s. Vogelgespräche.
Mâr Abhâ, syr. Katholikos 211.
Marcus, der Evangelist 143.
Marduk und Tiâmat, babylon. Kosmogonie 69—73.
Mariae, de dormitione, Apokryph 172.
Masûd, syr. Dichter 215.
Mathnavi-i Ma'navi, Hauptwerk des Dschelâl ud-din Rûmi 560.
Matthäus, der Evangelist 142. 143.
Mavâsêt, äthiop. Antiphonar 230.
Mechitar Gosch, armen. Fabeldichter 252.
Mechitar und die Mechitaristen 253. 254.
Meisuna, arab. Dichterin 379. 380.
Mekôr Chajim, Werk des Ibn Gabirol 284.
Memphitische Uebersetzungen bibl. Schriften 221.
Mesrop, der hl., armen. Schriftsteller 239. 240.
Methnevi, s. Mathnavi.
Metrik, hebräische 17. 18.
Michäas, der Prophet 50.
Mihr und Nigâr, pers. Dichtung 546.
Mikirditsch (Mgrditsch) al-Kasih, arab. Dichter 414.
Minussinische Tataren, Volkssage 607.
Minûtschihri, pers. Dichter 447.
Mir Ali Schir, türk. Schriftsteller 588.
Mirkhond, pers. Historiker 568.
Mir Mohammed Taqi, pers. Dichter 570.
Mirzâ Haidar, pers. Historiker 593.
Mirzâ Khân, afghan. Dichter 596.
Mischna, Bestandtheil des Talmuds 271. 272.
Moallakât, arab. Dichtungen 295—315.
Mohâdarât ul-Abrâr, arab. Werk 335.
Mohalhil (Muhalhil), arab. Dichter 296.
Mohammed 295. 310. 311. 315. 335 bis 337. 339—366. 369. 440.
Mohammed Fekii Teirân, kurd. Dichter 601.
— ibn Musâ Khwârismi, arab. Mathematiker 373.
Mohl und das Schâhnâme 459—461.
Mordschiten, mohammedan. Secten 369.
Moses, der Gesetzgeber 10—13. 15. 19.
Moses von Khorene, armen. Schriftsteller 237—239. 242—245. 438. 439.
Moslim ibn Walîd, arab. Dichter 382.
Motanabbi, arab. Hofdichter 362. 383. 384. 386. 447.
Motelammis (Dscherir), arab. Dichter 307.
Mu'dschizât-i-Mûsavi, pers. Roman 570.
Müller A., über Hâfiz 565.
Muhsin Fâni, pers. Dichter 575.
Mu'in al-miskin, Scheikh, pers. Romanschreiber 570.
Mukaddasi, arab. Geograph 374.
Mula Achmed, kurd. Dichter 601.

Nâbigha (Dhobiâni), arab. Dichter 316 bis 320. 327.
Nabonidus, Inschriften des Königs 58. 66. 67. 421.
Nachschabi, Zijâ-ud-din, pers. Dichter 570.
Nahum, der Prophet 50.
Nâima, türk. Geschichtschreiber 593.
Nâl und Damayanti, pers. Uebersetzung 573.
Narsâi (Narses), syr. Dichter 208. 209.
Nasimi, türk. Mystiker 589.
Nâsir Ali, pers. Dichter 575.
Nâsir bin Khusrau, pers. Dichter 557. 558.
Nasr ed-din (Latâif-i-Chodscha), türk. Dichter 592.
Nassif al-Jâzidschi, arab. Dichter 414.
Nathan der Babylonier, Rabbi 274.
Nawawis, arab. Historiker 375.
Nehemias 270.
Nerses IV. Klajetzi („Schnorhali"), armen. Dichter 250—252.
Neues Testament, Charakteristik 151—154.
Neupers. Literatur 441—584.
Nizâmi, pers. Klassiker 441. 539—542.
Nöldeke, über den Korân 352. 357. 358.
Numeri (4. Buch Moses) 13. 15.

Omaiani, georg. Dichtung 265.
Omar bin Khayyâm, pers. Dichter 556. 557.
— ibn al-Wardi, arab. Geograph 374.
Orbeliani, Gregor, georg. Dichter 257. 258. 267. 268.
Organona Mârjâm, äthiop. Marienlieder 229.
Origenes, über das Hohelied 31; über die Apokryphen 156. 157.
Oschaia, Rabbi 280.
Oschana, hebr. Gedichtform 283.
Osee, der Prophet 48.
Osiris-Klage, ägyptisch 116—119.

Digitized by Google

Pâdmâvat, ind.-perſ. Erzählung 547.
Pandſch Gandſch, die fünf Werke des Nizâmi 540.
Panûn und Siſi, ind.-perſ. Erzählung 547.
Papageienbuch, perſiſch 571. 572; türkiſch 592.
Papyrus Priſſe, ſ. Ptah-hotep.
Paralipomena, Bücher 11. 13.
Parallelismus in der althebr. Poeſie 17.
Patkanian, R., armen. Schriftſteller 254.
Paul der Perſer, ſyr. Schriftſteller 211.
Paulus, Briefe des hl. Apoſtels 148. 149.
Pehlevi-Sprache und -Literatur 436—439.
Perſiſche Literatur 417—584.
Pertew Paſcha, türk. Dichter 592.
Petre, georg. Ueberſetzer 262.
Petritzi Joane, georg. Dichter 262.
Phyſiologus, äthiopiſch 232.
Pijjut, hebr. Dichtungsform 283. 284.
Pir-i-Raudhan, ſ. Bâzid.
Piſtis Sophia, koptiſch 223. 224.
Prinz, der verwunſchene, ägypt. Erzählung 132.
Probus (Pröbhâ), ſyr. Schriftſteller 211.
Propheten Israels, die 36—53. — Die vier großen 36—47. — Die kleinen 47—53.
Protoevangelium des hl. Jacobus d. J., Apokryph 170.
Pſalm 151, Apokryph 158.
Pſalmen, das Buch der 16. 19—24.
Pſalmen Salomons, Apokryph 158—161.
Pſeudo-Matthäusevangelium 171.
Ptah-hotep, Sprüche der (das älteſte Buch) 112.
Puſchtu, Sprache 594. 595.

Qâ'âni (Habib-ullâh el-Fârſi), perſ Dichter 576. 577.
Qaſſidah, ſ. Kaſſide.
Qiſſah-i-Amir Hamza, ſ. Hamza-Nâmeh. —-i-Schâh-i-Mardân Ali, perſ. Erzählung 569.
Qit'a, perſ. Dichtungsform 444.
Quß, ſ. Kuß.

Rab, Rabbi 275.
Rabba ben Nachmani, Rabbi 275.
Rabbinen 273.
Rabbûlâs, ſyr. Kirchenſchriftſteller 200.
Rabghuzi, türk. Dichter 588.
Rabia, mohammedaniſche Schwärmerin 549. 560.
Radloff, Forſchungen über die türkiſchen Stämme Südſibiriens 607—611.
Râmâyana, perſ. Ueberſetzung 574.
Ramſes-Lied, ägyptiſch 122—126.
Râs al-Ghûl, arab. Roman 408.
Rebâb-Nâmeh 588.
Redſches (Radſchaz), arab. Versart 329. 362.
Rhampſinit, der Schatz des, ägypt. Erzählung 136.
Richter, Buch der 11. 13. 15. 16.
Riza Kuli-khân, perſ. Literaturhiſtoriker 442. 577.
Roſtamiani, georg. Dichtung 265.
Rtſcheuli, georg. Dichter 267.
Rubâ'i, perſ. Sinngedicht 442.
Rûdagi, perſ. Dichter 441. 445.
Rückert, über arab. Poeſie nebſt Ueberſetzungsproben 305. 307. 311—313. 317 bis 319. 321—324. 326; Schâhnâme-Ueberſetzung 460. 461.
Rûſhanâ'i-Nâmeh, perſ. Lehrgedicht 558.
Ruſtaweli, Schotta, georg. Dichter 262—265.

Sa'adjah, Rabbi, arab. Bibelüberſetzer 412.
Saalſchütz, über die Poeſie der Bibel 9. 10.
Sabâ (fath Alikhân Kâſchi), perſ. Epiker 575.
Sabara, Rabbi 289.
Sadaleh bin Abi-'l Kâſim Schirâzi, perſ. Romanſchreiber 568.
Sade, Scheikh, türk. Ueberſetzer 592.
Sad ed-din, türk. Hiſtoriker 593.
Sa'di, perſ. Klaſſiker 441. 562. 563.
Saffariden 444.
Sahak (Iſaak der Große), armen. Katholikos 240.
Sahidiſche Ueberſetzung bibl. Schriften 221.
Saig, Nikolaus, arab. Dichter 414.
Sajjid Batthâl, oſttürk. Volksroman 592.
Salhâni, P. A., S. J., über „Tauſend und eine Nacht" 405.
Salomo, König 13. 14. 19. 20. 30—34. — die achtzehn Pſalmen 158—162. — und die Königin von Sabâ im Korân 360. 361.
Samaniden 443—445.
Sâm-Nâmeh, perſ. Epos 533. 534.
Samotzéuli, georg. Hymnar 262.
Saſſaniden 436—439. 509—530.
Satni, ſ. Setna.
Savâſev, äthiop. Gloſſar 227.
Schack, Fr. v., über den Korân 354; über die ſpan.-arab. Poeſie 392; Schâhnâme-Ueberſetzung 459—461.
Schâh 'Âlam (Âftâb), perſ. Dichter 575.
Schâhanſchâh-Nâmeh, perſ. Reimchronik 546.
Schâh fath Ali-Schâh (Khâkân), perſ. Schâh und Dichter 575.
Schâhnâme, perſ. Nationalepos 448—532.
Schahraſtâni, arab. Hiſtoriker 371.
Schah Tamâsp, türk. Hiſtoriker 593.
Schammai, Rabbi 274.
Schanfara, arab. Dichter 296. 320—324.
Schâpûr Dhu'l Aktâf im Schâhnâme 515 bis 517.
Scharaf-ud-din Jazdi, perſ. Hiſtoriker 568.
Scharakan, der, armen. Hymnenbuch 247 bis 250.
Schawtel, Abdul Meſſia, georg. Dichter 265.

Digitized by Google

Scheibaniade, alttürk. Werk 588.
Schi'a und Schiiten 369. 572.
Schibata, neuhebr. Dichtungsform 283.
Schiffbrüchige, der, ägypt. Erzählung 128.
Schnorhali, s. Nerses IV.
Schriftarten, arabische 368.
Selicha, hebr. Dichtungsform 284.
Sĕnĕksâr, äthiop. Heiligenlegende 228.
Sergius von Râs'ain, syr. Schriftsteller 211.
Setna, Geschichte des, ägypt. Erzählung 134. 135.
Severus Sebôkht, syr. Schriftsteller 211.
Siebenschläfer, äthiop. Legende 231.
Sijawusch-Episode im Schâhnâme 476 bis 478.
Sikander-Nâmeh, pers. Roman 568.
Simeon, der hl., der Stylite, und die Araber 330. 331.
Sindbân und die sieben weisen Meister, syrisch 213; persisch 570. 571.
Singhâsan Battisi, ind. Erzählungen, persisch übersetzt 574.
Sinhuit, Abenteuer des, ägypt. Erzählung 127. 128.
Sinuthios, Abba (Schnudi) 222.
Sohar, Buch, hebräisch 280.
Sohrâb-Episode im Schâhnâme 475. 476.
Somalian, Sukian, Abt, armen. Literaturhistoriker 254.
Sopherim 270. 271.
Sophonias, der Prophet 51.
Sprichwörter, Buch der 33. 34.
Sündfluthbericht, der babylon. 33. 34.
Sûfismus, pers. Mystik 548—560.
Sujûti, arab. Historiker 375.
Sundukianz, armen. Schriftsteller 255.
Susen-Nâmeh, pers. Epopöe 534.

Ta'abbata Scharran, arab. Dichter 324.
Tabari, arab. Historiker 374. 510. 568.
Tâlib, pers. Dichter 574.
Talmud 268—282; babylon. 272; hierosolymitan. 272.
Tanajjim 271. 272.
Tarafa, arab. Dichter 295. 305—307. 327.
Ta'rikh-i-Alfi, pers. Geschichtswerk 574.
Tausend und eine Nacht 394. 397—405. 600.
Ta'zieh, pers. Volksschauspiel 577—584.
Teifâschi, arab. Mineralog 374.
Teleutisches Schamanengebet 604. 605.
Tell-el-Amarna, die Brief-Tablets 58—65.
Testamente der zwölf Patriarchen 165.
Thamar, Königin von Georgien 259. 262 bis 268.
Theimuraz I., georg. Dichter 262.
Theodoret, über die Araber 331.
Tigriña-Sprichwörter 235.
Timûr, Memoiren des, türkisch 593.
Timûr-Nâmeh, pers. Epopöe 446.
Tobias, Buch 11. 14. 15.
Todtenbuch der Aegypter 86—108.
Tômârbuch, das äthiop. „Briefbuch" 231.
Tomâ Sindschâri, neusyr. Dichter 218.
Triadon, kopt. Gedicht 224.
Tschagataische (osttürkische) Sprache 588.
Tschakruhadse, georg. Dichter 265.
Tschamtschean, Michael, armen. Schriftsteller 254.
Tschelebi, Hasan, türk. Schriftsteller 589. 590.
Tsereteli, Akaki, georg. Dichter 265. 266.
Tuki, Raphael, kopt. Gelehrter 225.
Tûti-Nâmeh (Papageienbuch), persisch 571. 572; türkisch 592.

Uigurische Sprache und Schrift 587. 588.
'Unçuri, pers. Dichter 447. 448. 536.
Urfi, pers. Dichter 573.

Vendidad 425. 431.
Vispered 425. 430.
Vogelgespräche (Mantik-Uttair), pers. Lehrgedicht 559.

Waddah, arab. Dichter 379.
Waççaf, pers. Historiker 568.
Wahmi, pers. Hofdichter 575.
Wâmik und Azrâ (Adhrâ), pers. Epopöe 536. 545; türkisch 589.
Wartan der Große, armen. Fabeldichter 252.
Watwât, Raschîd, pers. Dichter 548.
Wĕddâsê Mârjâm, äthiop. Marien-Officium 229. 230.
Weil, über „Tausend und eine Nacht" 399. 400.
Weisheit, Buch der 16. 34. 35.
Wellhausen, über altarab. Poesie 327. 328.
Wepchiß Tkaossani, georg. Epos 262 bis 265.
Wisramiani, georg. Epopöe 265.
Wis und Râmin, pers. Epopöe 535—539; türkisch 589.

Yaçna, Theil des Avesta 425.
Yagmâ Dschandaki, türk. Dichter 577.

Zacharias, der Prophet 52.
— Rhetor, syr. Schriftsteller 213.
Zafar-Nâmeh, pers. Reimchronik 546.
Zagarelli, A., georg. Dramatiker 267.
Zahir Fârjâbî, pers. Dichter 548.
Zarathuschtra (Zerduscht) 425. 429. 492.
Zat-al-Hemmeh, arab. Roman 408.
Zohâk-Sage, iranische 464—467.
Zohrab, armen. Schriftsteller 254.
Zuhejr (Zuhair), arab. Dichter 295. 311 bis 313. 339.

Aus den Urtheilen der Presse über das vorliegende Werk.

„... Der Name des Verfassers ist wie kaum ein anderer geeignet, Vertrauen zu erwecken. Er hat Proben seines Könnens in zahlreichen, sein heutiges Hauptwerk vorbereitenden Einzelstudien geliefert, die selbst den Gegnern Achtung und Anerkennung abgewannen. Neben einem überaus weiten Blick über das Ganze steht ihm ein ungemein scharfes Auge für das Einzelne zu Gebote; eine über die verschiedensten Sprachfamilien sich erstreckende Linguistik vereinigt sich bei ihm mit staunenswerther Belesenheit; eigene dichterische Anlage und künstlerische Darstellungsgabe befähigen ihn, das Schöne überall zu erkennen und unverfälscht wiederzugeben. ...

„Schon diese erste Lieferung des auf sechs Bände berechneten Werkes zeigt uns deutlich die Auffassungs- und Darstellungsweise Baumgartners. Nach einem begeistert und geistvoll geschriebenen ersten Kapitel über Bibel und Weltliteratur (1—10), in welchem die Heilige Schrift uns in der Doppeleigenschaft der göttlichen Offenbarungsurkunde und eines vorbildlichen idealen Literaturdenkmals mit ihrer Einwirkung auf die meisten Literaturen des Erdkreises geschildert wird, geht der Verfasser an die Besprechung der verschiedenen Literaturgattungen des Alten Testamentes selbst: die geschichtlichen Bücher (10—16), die Dichtungen (16—36), Israels Propheten (36—53). Während er sich bei den geschichtlichen Büchern mit einem kurzen Ueberblick und einer begeisterten Charakteristik begnügen kann, tritt in dem folgenden Kapitel schon die Einzelbehandlung der Dichtungen in den Vordergrund und werden uns bezeichnende Proben in ausgewählter Uebersetzung geboten. Am meisten wird die Besprechung der Psalmen und des Buches Job gefallen. Auch die Propheten werden einzeln vorgeführt, kurz aber treffend gekennzeichnet und Proben ihrer Schriften mitgetheilt. Eine sehr reiche Literaturangabe bringen jedesmal die Anmerkungen.

„Mit Seite 53 beginnt das fünfte Kapitel: Babylonische und assyrische Schriftdenkmäler, das mit Seite 80, der letzten dieser Lieferung, noch nicht abgeschlossen ist. Es behandelt bis jetzt in sieben Paragraphen die Sprachenfrage, die wissenschaftlich, geschäftlich und rituell interessanten Fragmente der Thontafeln, die Brief- und Hymnenfragmente und dann die ersten Epen (Marduk und Tiâmat; die Höllenfahrt der Ishtar; das Gilgamos-Epos mit seiner hochinteressanten Stelle über die Sündfluth). Auch hier steht Baumgartner wieder auf der Höhe der neuesten wissenschaftlichen Forschungen, deren Ergebniß er zu einem abgerundeten Literaturbild zusammenstellt, so weit dies bis jetzt bei den noch überall klaffenden Lücken möglich ist. Kurz, diese erste Lieferung kann uns nur das beste Vertrauen einflößen, daß der Verfasser das von ihm entworfene Programm auch sachgemäß zur Ausführung bringen wird."

(Kölnische Volkszeitung. 1897. Nr. 276.)

„Eine Geschichte der Weltliteratur hat es mit dem geistigen Leben der Menschheit zu thun. Im Geistesleben der Völker ist aber das tiefgreifendste Moment die Religion, und zwar die eine, wahre, göttlich geoffenbarte Religion, welcher wir vor allem Cultur und Gesittung verdanken. Das religiöse Moment darf daher so wenig bei einer Universalgeschichte der Literatur zurücktreten, daß ihm vielmehr eine centrale und beherrschende Stellung in derselben gebührt. So faßt Baumgartner die Stellung der Religion zur Literaturgeschichte auf, und in dieser Beziehung dürfte sein Werk vor allem ein epochemachendes werden.

„Gleich im ersten Satze weist Baumgartner der Bibel die ihr gebührende centrale Stellung in der Weltliteratur an. Er tritt damit der modernen Anschauung gegenüber, wonach die Bibel ein Buch sei wie alle andern. Diese nicht nur von den meisten neuern Literaturhistorikern, sondern auch von den sogenannten kritischen Theologen allgemein vertretene Anschauung ist aber nicht nur eine theologische Ketzerei, sondern auch vom literarischen und geschichtlichen Standpunkt aus eine unverzeihliche Einseitigkeit und Beschränktheit, wie sehr sie auch den Schein der Universalität für sich in Anspruch nehmen mag. ...

„Die vorliegende erste Lieferung bringt zunächst die alttestamentliche Literatur zum Abschluß. Sie bietet uns eine zwar kurze, aber äußerst feine und geistvolle literarische Würdigung der geschichtlichen, didactischen und prophetischen Literatur des Alten Bundes, welche durch die zahlreich eingestreuten Proben zugleich zu einer höchst anregenden und interessanten Lectüre sich gestaltet."

(Dr. Andreas Brüll in Plittersdorf in der „Wissenschaftl. Beilage zur Germania". Berlin 1897. Nr. 26.)

„... Das Werk ist ein im höchsten Grade zeitgemäßes und vielersehntes Unternehmen, denn das Gebiet der Weltliteratur schien bis in die jüngste Zeit immer noch

Digitized by Google

ein Feld zu sein, das nur für die Ideen des modernen Zeitgeistes, für die Theorien des Liberalismus und Unglaubens fruchtbar gemacht werden könnte. Seit etwa 20 Jahren ist der Jesuit Alexander Baumgartner mit großem Geschick, gründlichster Sachkenntniß und Belesenheit an die literären Erzeugnisse nicht nur des deutschen, sondern auch fremder Völker gegangen, und zwar mit dem Erfolge, daß ihm auch Gegner ihre Anerkennung, ja Bewunderung nicht versagen konnten. Wir erinnern nur an den großen Beifall, den in nichtkatholischen wie katholischen Fachzeitschriften und Zeitungen Baumgartners letzte literaturgeschichtliche Studie über ‚Das Râmâyana und die Râma-Literatur der Inder' gefunden hat, wovon die ‚Schles. Volkszeitung' seinerzeit mehrfach Mittheilung gemacht. Diese hervorragende Arbeit wie die vielen andern vorausgehenden über Lessing, Goethe, Schiller, Longfellow, Joost van den Vondel, Calderon, sowie seine Studien über die nordischen Völker lassen den Verfasser wie wenig andere geeignet erscheinen, das oben angekündigte Werk zu einem glücklichen Ende zu führen. . . ." (Schlesische Volkszeitung. Breslau 1897. Nr. 153.)

„. . . Der Name Baumgartner genügt, um dem Riesenunternehmen von vornherein ein Renommee zu geben, welches durch keinerlei Lobhudeleien ersetzt werden kann. Und wer wäre auch competenter, wer wäre befähigter und würdiger für die Lösung einer so umfassenden Aufgabe als gerade Baumgartner, der feinsinnige Kenner der Literatur, der auf allen Gebieten weit ausgreifende Geist, der dem Pulsschlag des Literaturlebens der Völker stets nachfühlende, ihn congenial auffassende Poet! Wir besitzen von Baumgartner bereits eine Reihe von Monographien, Studien und Werken zur Literaturgeschichte, die selbst in den Kreisen der Gegner katholischer Wissenschaft die größte Hochachtung gefunden haben. Wir zweifeln nicht daran, daß auch dieses Werk, das eine fühlbare Lücke auszufüllen berufen ist, allerseits derjenigen Hochachtung und Werthschätzung begegnet, welche den Erzeugnissen eines Gelehrten vom Range Baumgartners zukommt." (Büchermarkt. Crefeld 1897. Nr. 4.)

„P. Alexander Baumgartner hat in seiner auf sechs Bände berechneten, großartig angelegten Geschichte der Weltliteratur einleitend auch die Bibel ins Auge gefaßt, wobei er allerdings den Canon heiliger Schriften, wie die Katholiken ihn haben, seiner Betrachtung zu Grunde legt. Sie ist ihm selbstverständlich in erster Linie das Buch des Heiles, dann faßt er aber auch ihre ästhetischen Vorzüge ins Auge. Es ist nicht ohne Interesse, zu hören, wie dieser feingebildete, geistvolle Schriftsteller die Bibel literaturhistorisch beurtheilt, zunächst das Alte Testament. Auch in dieser Hinsicht ist ihm die Bibel das merkwürdigste Buch der gesamten Weltliteratur." (Folgen längere Auszüge.) (Evangelisches Wochenblatt. Zürich 1897. Nr. 21.)

„Der katholische Literarhistoriker Alexander Baumgartner, Mitglied der Gesellschaft Jesu, verfügt über ein reiches und umfassendes Wissen, das er sich in den Jesuitencollegien und auf Universitäten in Deutschland, England, Schweden und auf weiten Reisen erworben, und das er bereits in zahlreichen Schriften verwerthet hat. . . . Daß von katholischer Seite der Versuch unternommen wird, ‚in allgemein verständlicher, anziehender Form eine ausführlichere Darstellung der gesamten Weltliteratur zu geben', ist mit Freuden zu begrüßen als eine Vertiefung und Verbreiterung der katholischen Weltanschauung. . . . Die uns vorliegenden ersten beiden Lieferungen behandeln im ersten Buche die Stammvölker der ältesten Bildung: Israeliten, Babylonier, Assyrer und Aegypter, und im zweiten die altchristliche Literatur des Orients und des Judenthums. Außerordentlich schön ist, was Baumgartner hier über die Bibel sagt, ‚die das Göttliche in der Literatur verkörpert, das keine menschliche Leistung erreichen oder ersetzen kann. Titanenstolz und künstlerisches Sinnenspiel, Genieüberschätzung und Menschenvergötterung finden hier eine unübersteigliche Schranke'. Bei aller Knappheit klar, erschöpfend und scharf charakterisirend sind die Ausführungen des Verfassers über die Dichtungen des Alten Bundes, besonders das Buch Job (Hiob), obwohl wir hier seinem Urtheil über Goethes Faustprolog nicht beizupflichten vermögen, und seine Behandlung der Propheten, von denen übrigens Jeremias wohl eine etwas eingehendere Behandlung verdient hätte. Eine sehr interessante Charakteristik findet das literarische Leben der alten Aegypter. Auch die Behandlung des Neuen Testamentes ist in ihrer Knappheit und Klarheit mustergiltig. So sehen wir dem weitern Erscheinen des Werkes mit Interesse entgegen, das vorerst eine Einschränkung durch den positiven religiösen Standpunkt des Verfassers nicht zu erfahren vermag. Denn das Recht, das man Materialisten und Atheisten einräumt, darf doch wohl auch dem gläubigen Christen nicht versagt sein, sei er nun Protestant oder Katholik; das Wort der Schrift: ‚Alles ist Euer', gilt auch hier." (Straßburger Post. 1897. Nr. 463.)

Digitized by Google

Weitere Werke von Alexander Baumgartner S. J. aus dem gleichen Verlage.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.

Das Râmâyana und die Râma-Literatur der Inder. Eine literaturgeschichtliche Skizze. (62. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach".) gr. 8°. (XII u. 170 S.) *M.* 2.30.

„... Sachlich zerfällt die Arbeit Baumgartners in zwei Theile. Der erste Theil entwirft ein erschöpfendes Bild der Râma-Legende und ihrer dichterischen Fassung im Râmâyana. Eine stoffbeherrschende Klarheit und Uebersichtlichkeit zeichnet diesen Abschnitt aus. Der Verfasser hat es nicht unterlassen, zu den einzelnen Sargas, Legenden, Episoden, Scenen anzugeben, wo dieselben in der europäischen Literatur eine Uebersetzung oder sonstige Berücksichtigung gefunden haben. Diese unscheinbaren, aber mit vieler Mühe und Sorgfalt aus weit entlegenen Gebieten gesammelten Notizen verleihen dem ersten Theile einen hohen Werth. Der zweite Theil beschäftigt sich mit dem Alter, Charakter und mit der Stellung des Râmâyana zur übrigen Literatur.... In einem Punkte aber kann P. Baumgartner das Verdienst in Anspruch nehmen, etwas Neues zu bieten. Noch keine Arbeit hat in so erschöpfender und übersichtlicher Weise den gewaltigen Einfluß nachgewiesen, welchen das Râmâyana auf ein zweitausendjähriges Literatur- und Geistesleben ausgeübt hat. Darin erblicke ich den vorzüglichsten Werth der Baumgartnerschen Schrift...."

(Histor.-polit. Blätter. München. 115. Bd., 7. Heft.)

„Baumgartners Buch füllt eine Lücke aus. Wir besitzen noch keine vollständige deutsche Uebersetzung des Râmâyana, und jeder, der sich für das indische Epos interessirt, kann weitgehendste Belehrung daraus schöpfen. Mit Recht betont der Autor in seiner Vorrede, daß die zwei großen indischen Epen Mahâbhârata und Râmâyana wie Ilias und Odyssee zu den Marksteinen der Weltliteratur gehören.... Baumgartners Darstellung vom Inhalt des Râmâyana ist fesselnd geschrieben und dürfte der altehrwürdigen Dichtung neue Freunde zuführen."

(Frankfurter Zeitung. 1895. Morgenbl. Nr. 13.)

„... Es ist mir somit eine Freude, das Werk auf das beste allen denen empfehlen zu können, die Interesse hegen an den literären Erzeugnissen fremder Völker. Und der Fachmann wird es als ein gutes und zuverlässiges Nachschlagebuch mit Vortheil benutzen können." (Sten Konow in der „Deutschen Literaturzeitung". Berlin 1895. Nr. 17.)

"The Ramayana and the various literary compositions, in Sanskrit, Prakrit, and the later vernaculars, which have grouped themselves round the legend of Rama, have been made by the Rev. A. Baumgartner S. J. the subject of an essay, which, though primarily intended for a wider circle of readers, will be highly appreciated also by the small band of Sanskrit scholars who are familiar with the originals..."

(Dr. Reinhold Rost in Luzac & Co.'s "Oriental List". London 1894. Vol. V. No. 8 u. 9.)

Göthe. Sein Leben und seine Werke. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. **Drei Bände.** 8°. (XLVI u. 1602 S.) *M.* 16; geb. in Leinwand mit Goldpressung *M.* 20.50.

Lessings religiöser Entwicklungsgang. Ein Beitrag zur Geschichte des „modernen Gedankens". (2. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach".) gr. 8°. (IV u. 168 S.) *M.* 2.

Longfellow's Dichtungen. Ein literarisches Zeitbild aus dem Geistesleben Nordamerikas. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. Mit Longfellow's Porträt. 8°. (XX u. 384 S.) *M.* 4; geb. in Leinwand mit Goldtitel *M.* 5.50.

Joost van den Vondel, sein Leben und seine Werke. Ein Bild aus der Niederländischen Literaturgeschichte. Mit Vondels Bildniß. 8°. (XVI u. 380 S.) *M.* 4.40; geb. in Leinwand mit Goldtitel *M.* 5.60.

Ins Holländische übersetzt u. d. T.:

Joost van den Vondel, zijn Leven en zijne Werken. Amsterdam. Langenhuysen. 1886.

Digitized by Google

Weitere Werke von Alexander Baumgartner S. J. aus dem gleichen Verlage.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.

Gallus Jakob Baumgartner, Landammann von St. Gallen, und die **neuere Staatsentwicklung der Schweiz (1797—1869).** Mit Benützung des schriftlichen Nachlasses. Mit dem Bildniß Gallus Jakob Baumgartners. gr. 8°. (VIII u. 536 S.) *M.* 9; geb. in Leinwand mit Goldpressung *M.* 10.60.

Erinnerungen an Dr. Karl Johann Greith, Bischof von St. Gallen. Mit Greiths Bildniß. 8°. (VIII u. 114 S.) *M.* 1.40.

Nordische Fahrten. Skizzen und Studien. gr. 8°.

I. **Island und die Faröer.** Mit einem Titelbilde in Farbendruck, 36 in den Text gedruckten Abbildungen, 16 Tonbildern und einer Karte. (XVI u. 462 S.) *M.* 8; elegant geb. in Leinwand mit reicher Deckenpressung in Farbendruck *M.* 11.

„Das Buch ist lebendig geschrieben, reichhaltig, solid fundamentirt und auch äußerst gut ausgestattet: wir stehen nicht an, es als das beste populäre Werk über Island warm zu empfehlen." (Geograph. Nachrichten. Basel 1889. Nr. 18.)

„Diese vorzüglich geschilderte Reise nach der Feuerinsel im Norden, nach der ultima Thule der mittelalterlichen Chronisten, gehört unbedingt zu dem Lehrreichsten, Unterhaltendsten und Gediegensten, was je über diese hochinteressante vulkanische Insel, ihre tüchtigen Bewohner und ihre uralte Cultur geschrieben worden ist.... Ein Anhang von sechs einzelnen cultur- und kirchengeschichtlichen, volkswirtschaftlichen und bibliographisch-literaturhistorischen Aufsätzen ist eine weitere Bereicherung des in jeder Hinsicht denkwürdigen und lehrreichen Werkes."

(Das Ausland. Stuttgart 1890. Nr. 9.)

II. **Durch Skandinavien nach St. Petersburg.** Mit einem Titelbilde in Farbendruck, 80 in den Text gedruckten Abbildungen und 22 Tonbildern. (XX u. 552 S.) *M.* 9; elegant geb. *M.* 12.

„... Da führt der Poet dem Autor die Hand bei Schilderung dieser grandiosen Welt, ein scharfforschendes Auge belebt seine Skizzen von Land und Leuten, er spürt den Ueberresten der Geschichte im heutigen Leben nach, erklärt die Gegenwart aus der Vorzeit und weiß ebensogut von den alten Ueberresten und Meisterwerken der Kunst, wie von der altnordischen Sage und den neuesten Dichtern Bescheid zu geben. Möglich, daß er von seinem Standpunkte aus manches anders erfährt; da er aber überall Selbsterlebtes berichtet und das übrige, aus den besten Quellen bearbeitet, mit festen Citaten belegt, so wächst unsere Zuversicht auf seine Treue und Wahrheit. Die Ausstattung mit Porträts, Trachten, Bauten und Bildwerken, landschaftlichen und Städte-Ansichten ist wechselnd und mannigfaltig."

(Allgem. Zeitung. München 1890. Nr. 355.)

III. **Reisebilder aus Schottland.** Zweite, verbesserte Auflage. Mit einem Titelbilde in Farbendruck, 23 in den Text gedruckten Abbildungen und 19 Tonbildern. (XIV u. 326 S.) *M.* 5; elegant geb. *M.* 7.50.

Calderon. Festspiel. Mit einer Einleitung über Calderons Leben und Werke. Mit dem Bildniß Calderons in Lichtdruck. Zweite Ausgabe. 12°. (LII u. 68 S.) *M.* 1.60; elegant geb. *M.* 2.70.

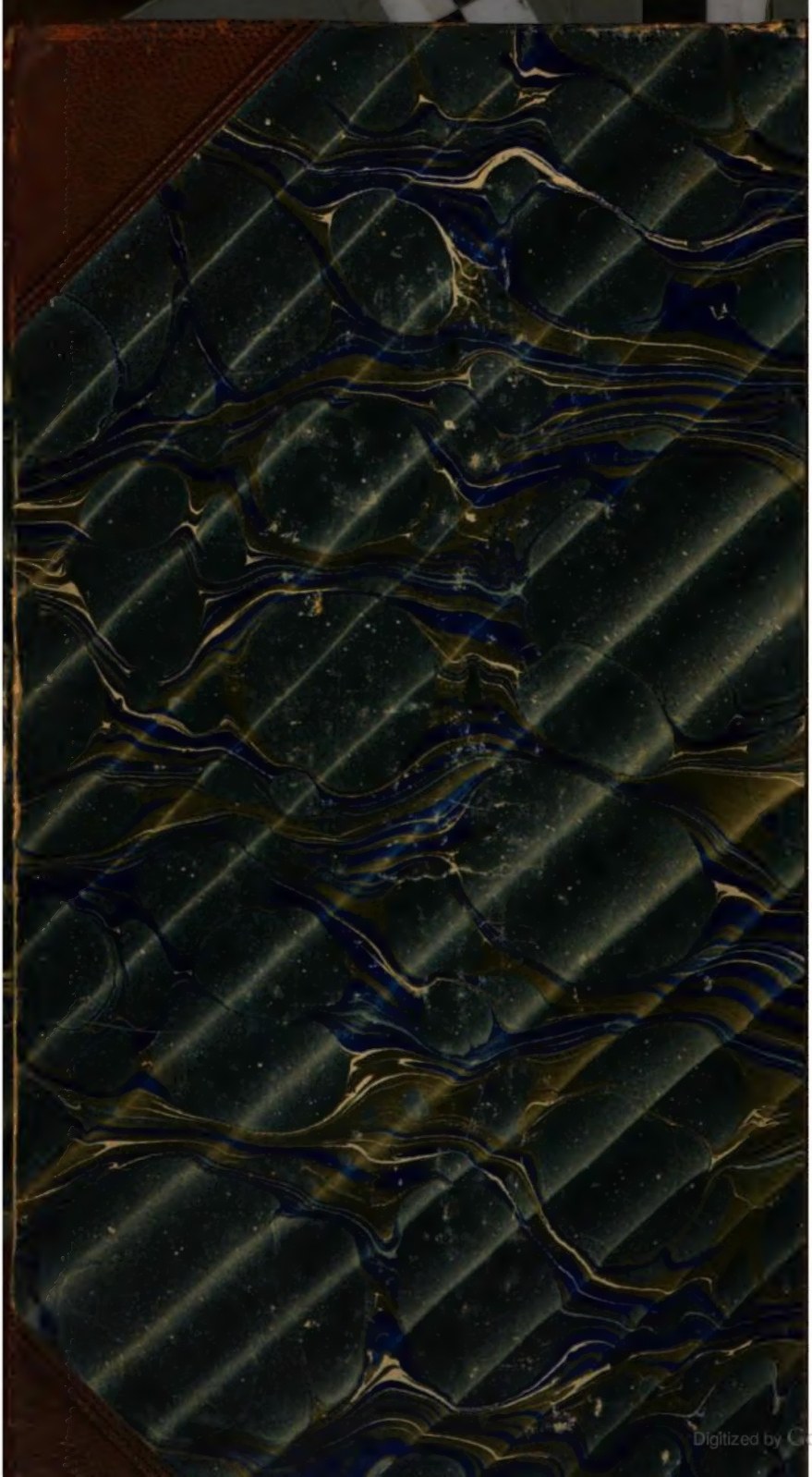
Ins Spanische übersetzt u. d. T.:

Calderon. Poemita dramático, precedido de una introducción sobre la vida y las obras del poeta Español. Madrid. Libreria de San José. 1882.

Die Lauretanische Litanei. Sonette. Zweite Auflage. 12°. (VIII u. 60 S.) *M.* 1; elegant geb. *M.* 2.

Die Lilie. Isländische Mariendichtung aus dem 14. Jahrhundert. Von Eystein Ásgrimsson. Uebersetzt und mit Einleitung versehen von A. Baumgartner S. J. 12°. (XII u. 72 S.) *M.* 1; geb. *M.* 2.

Digitized by Google


Digitized by Google